Version 1.01

Filosofins historia

Alf Ahlberg: Filosofins historia, Natur och Kultur, Stockholm 1967. Sjätte upplagan (verket omfattar 690 tryckta sidor).

Hela texten skannad och digitaliserad efter benäget medgivande av innehavarna av upphovsrätten till verket.

Upplysningar om den skannade texten: Alf Ahlbergs verk ”Filosofins historia var standardverket på svenska språket i detta ämnet från 1920-talet till 1970-talet. Det är ett allmänt, men omfattande, översiktsverk över den västerländska filosofins historia. Den sjätte upplagan, som gavs ut 1967, är förhållandevis svår att få tag på hos antikvariaten. I någon mån kan den jämföras med Bertrand Russells motsvarande verk ”Västerlandets filosofi”. För övrigt var det Alf Ahlberg som översatte Russells verk till svenska språket. Vid skanningen har inte fotnoter kunnat tagas med. I orignalarbetet förekommer dock endast ett fåtal fonoter. Vidare har inte personregistret kunnat medtagas. Pagineringen stämmer inte alls med den tryckta sjätte upplagan. I stället får man när man använda sig av den skannade versionen och själv söka sig fram till avsnitten genom sökfunktionen i den programvara som man använder sig av. Vissa kvarstående korrekturfel kan finnas efter det att texten skannades trots att omfattande korrekturläsning skett. Jag är tacksam för alla påpekanden om sådana fel.

Thorulf Arwidson

INNEHÅLL

FÖRORD

Förord till tredje upplagan

Då min för snart tjugo år sedan skrivna Filosofiens historia härmed utges i en tredje upplaga, har vissa omarbetningar ansetts påkallade. I de partier som behandlar den antika och medeltida filosofin är de icke synnerligen genomgripande; de reducerar sig där till en rad smärre ändringar och tillägg samt förbättringar av stilistisk art. Däremot har åtskilligt nytt tillkommit i de delar som rymmer den nyare filosofins historia. Helt nyskrivna är de tre sista avsnitten. Jag har däri åtminstone sökt ge någon antydan om det nutida läget i den filosofiska forskningen. Man har numera förmånen att kunna hänvisa den läsare som närmare intresserar sig för de frågor som där avhandlas till ett utmärkt, populärt hållet svenskt arbete: *Gunnar Aspelin:* ”Tankelinjer och trosformer” (”Vår egen tids historia”, del VI).

Liksom i föregående upplagor har jag konsekvent uteslutit vår egen svenska filosofi. Detta beror ingalunda på någon ringaktning för vad den presterat i den internationella filosofiska debatten, särskilt under detta sekel. Men jag tror att detta borde bli föremål för en speciell framställning, som i populär form tillgodogjorde sig den nyare forskningens resultat. Vi saknar ännu någon modern motsvarighet till Nyblaeus "”Den filosofiska forskningen i Sverige”. Den skulle ha en betydande uppgift att fylla.

Nu som förr vänder sig min bok närmast till den ”bildade allmänheten” men torde även kunna användas av dem som bedriver akademiska studier i filosofins historia på ett elementärt stadium. När jag nu för tredje gången sänder ut den, känner jag ett behov att uttala ett varmt tack för den välvilja och det intresse varmed den mottagits av publik och kritik, och en önskan att den alltjämt måtte komma den filosofiska bildningen i vårt land till godo. Det är min bestämda tro att denna bildning i den nuvarande kulturkrisen, som föranleder oss att inventera vår kulturs andliga tillgångar på nytt, mer än någonsin har en viktig uppgift att fylla.

Alf Ahlberg

Förord till femte upplagan

I denna upplaga har en del rättelser av saklig och stilistisk natur vidtagits och några längre tillägg gjorts. Måhända hade jag önskat en mera grundlig omarbetning av somliga partier, men av yttre och inre skäl har jag nödgats avstå därifrån.

Emellertid har i denna upplaga ett slutkapitel tillagts, som ger en översikt över de viktigaste riktningarna i nutida filosofi. Jag har inte ansett mig själv kompetent att ge en sådan, men uppgiften har på ett enligt min mening föredömligt sätt lösts av professorn i filosofi vid Bergens universitet, *Knut Erik Tranöy.* Jag är honom stor tack skyldig för det tillmötesgående han visat och hyser den fasta förhoppningen att min boks värde därmed avsevärt ökats.

Alf Ahlberg

Inledning

”Till följd av sin *förundran”,* säger Aristoteles, ”begynte människor både i vår tid och i gångna tider att filosofera.” Denna filosofiska förundran är icke en överraskning över det eller det ovanliga och häpnadsväckande, som händer i världen; det är en förundran över tillvaron själv. Så gåtfull är denna värld, som vi tillhör, att människoanden, så snart dess krafter icke helt fängslas av omsorgen om ögonblickets krav, måste stanna och spörja. Vad är detta medvetna liv, som glimtar till en sekund i evigheten, vad är dess mening, varifrån kommer vi och vart går vi? Vad är denna brokiga och outtömliga mångfald av ting och varelser, som vi uppfattar med våra sinnen? Jag ser en förändring i världen och förklarar den genom att återföra den till någon orsak. Denna orsak hade i sin tur en annan, denna en tredje och fjärde osv. Men hela denna orsakernas eviga kedja - var är den till slut nitad fast? Eller hänger den på intet? Vad är alltings *yttersta grund?* Människor föds och dör, riken störtas, kulturer blomstrar och vissnar - är allt detta blott ett skådespel, spelat för ingen, eller har det någon förborgad mening? Och i så fall - vad än tillvarons *yttersta mening,* vad är vårt livs bestämmelse och uppgift?

Så har människor med förundran frågat och gör än i dag. Om de svar de sökt ge får vi veta en del i filosofins historia. Men något mera och kanske värdefullare ger den oss besked om: nämligen om hur dessa yttersta och största grundfrågor av olika tider och olika tänkare blivit ställda. Det låter kanske i första taget egendomligt, men det är i alla fall så: icke problem*lösningarna* utan problem-*ställningarna* är det betydelsefullaste i filosofins historia. Man hör ofta talas om hur det ena filosofiska ”systemet” avlöst det andra, hur en filosofisk åsikt knappt hunnit se dagen, förrän den redan är ”vederlagd”. Och skeptikern och pessimisten drar därav gärna den slutsatsen att vi är lika kloka på tingen, och att allt tankearbete varit fåfänglighet och jagande efter vind. Men det är ytligt och oriktigt att tänka så. Vad vi kan lära av de stora tänkarna är oändligt mycket, och även om de slutat i en *”docta ignorantia”,* så ligger det mycket mer värde *i detta* slags ”okun-nighet”, varmed en tänkare *slutar,* än i den, varmed han *börjar.* Goethe sade en gång på gamla dagar till Eckermann : ”Det skulle icke löna sig att bli åttio år, om all visdom vore dårskap inför Gud.” Det skulle icke heller ha lönat sig för filoso-fin

att bli två och ett halvt årtusende gammal, om all dess visdom vore dårskap inför Gud. De stora tänkarna kan bl. a. lära oss att ställa tillvarons grundfrågor riktigare, och redan detta betyder mycket mer än man tror.

Icke allt vad människor tänkt om livet är filosofi. Myternas fantastiska världsförklaringar räknar vi icke dit, även om filosofin icke är utan sina beröringspunkter därmed. Om filosofi kan vi först tala när det *teoretiska klarhetsintresset* blir det avgörande. Detta utesluter icke att, såsom vi i det följande skall se, även andra motiv än de teoretiska spelar in i de filosofiska världsförklaringarna. Även när t. ex, religiösa, etiska eller estetiska faktorer blir bestämmande, bibehåller filosofin do77ck alltid sin teoretiska karaktär. Filosofin och vetenskapen är årsbarn; båda har samma historiska och psykologiska betingelse för sin uppkomst, och båda föds där den är för handen. Och denna betingelse är att *sanningsvärdet blir ett ”egen-värde”,* något som värderas för sin egen skull, icke blott såsom ett medel till något annat. I våra dagar klagar man så ofta över den djupa klyftan mellan teori och liv och yrkar på att vetenskapen skall underordnas livet. Häri kan ligga en riktig tanke, men det kan också vara åtskillig tanklöshet. I alla fall bör man inte glömma att betingelsen för all vetenskap och all filosofi just är att teorin frigör sig från livet. Först då blir den också i stånd att på rätt sätt gagna livet.

Denna betingelse finner vi först hos *grekerna,* och därför räknar vi dem med all rätt som vetenskapens och filosofins skapare. Kulturen har oändligt mycket att tacka detta lilla folk för, som under en så kort tidsrymd utvecklade en blomstring vars like jorden varken förr eller senare sett. Grekernas religion, deras konst och dikt kan väcka vår beundran och kärlek. Men religion och konst är dock icke någon *specifikt* grekisk skapelse. Vetenskap och filosofi däremot är det. Detta betyder inte att den grekiska filosofin uppstått utan kontakt med andra folk; grekerna har tvärtom lärt mycket även på detta område av andra folk, av Egypten och Babylon, av fenicierna och väl även av indierna. Men det betyder att först hos grekerna den stora tanken slår rot, att teorin har värde för sin egen skull och frigjord från alla andra hänsyn. Detta är utan tvivel grekernas största insats i mänsklig kultur.

Filosofi och vetenskap har sålunda vuxit upp ur samma jordmån, och från början är de i själva verket ett och samma begrepp. När i den bekanta berättelsen om Solon och Krösos den lydiske konungen säger till den vise atenaren : ”Jag har hört att du *filosoferande* rest omkring i många länder”, betyder ordet detsamma som *forskande.* Men Krösos tillägger att han hört att Solon forskat *”för teorins skull”.* Det är detta som är det avgörande, det specifikt grekiska i Solons hållning, som sätter barbarkungen i förvåning. Att filosofera betyder sålunda rätt och slätt att efterforska sanningen för dess egen skull, dvs. att driva vetenskap. Och denna betydelse bibehåller ordet ända fram till Sokrates’ och Platons dagar. Undersökningar rörande stjärnornas gång eller blodets rörelse eller djurarternas utveckling är ”filosofiska”, likaväl som spekulationer över världsalltet i dess helhet.

Småningom inträder emellertid en förändring. De olika grenarna av vetenskap, de olika ”filosofierna”, får sina bestämda arbetsfält. Men vid sidan av dem består *filosofin* såsom en vetenskap med problem och uppgifter, som icke går upp i någon specialvetenskaps. Dessa bygger alla på vissa *förutsättningar,* som det blir filosofins uppgift att pröva. En sådan förutsättning är t. ex. den att allt som sker har en *orsak.* För filosofin är detta ingalunda något självklart, utan ett förhållande

som väcker eftertanke och begrundan. Och såsom vetenskaperna har *utgångspunkter* och förutsättningar av filosofisk art, så *slutar* de också med frågor, som det blir filosofins sak att söka utreda. Men därtill kommer att filosofin även har andra frågor och uppgifter än de rent teoretiska. Den blir inte bara ”världsvishet” utan även ”levnadsvishet”. Den frågar hur vi skall gestalta vårt liv till överensstämmelse med idealen. Den uppställer normer eller ideal för livet, såväl den enskildes som samhällets eller staternas.

Filosofins frigörelse från specialvetenskaperna innebär dock minst av allt att den *isolerar* sig från dem. Det vore dess säkra död. Varje tids filosofi är intimt beroende av tidens vetenskapliga läge; specialvetenskapliga upptäckter återverkar på filosofin och denna på specialvetenskapernas frågeställningar. Väl är det av vikt att de filosofiska problemen så klart och skarpt som möjligt avgränsas från de särskilda vetenskapernas, ehuru, som vi framdeles skall se, denna avgränsning tillhör ett tämligen sent skede och egentligen först av Kant blir fullt genomförd. Men gränsregleringen utesluter icke utan tvärtom befordrar ett nära samarbete. Det är därför också omöjligt att skildra filosofins historia utan att se den i samband med det allmänna vetenskapliga läget i olika kulturepoker. Aristoteles' filosofi t. ex. betingas av den grekiska naturforskningens frågeställningar och metoder, nyare tidens filosofi av den nya vetenskap, som är en av renässansens främsta skapelser, Kants av Newtons teoretiska fysik, och våra dagars filosofiska tänkande icke minst av de historiska vetenskapernas uppsving och av den nyaste fysikens epokgörande upptäckter

Men filosofin står såsom världsåskådning och levnadskonst inte bara i intim kontakt med sin tids vetenskap utan med all dess kulturgärning: med religion och konst, sed och livsföring. Hur nära sammanhänger t. ex. icke den - filosofin med religionen, renässansfilosofin med konsten. Över huvud blir den kulturfaktor, som vid en viss tid står i livets centrum och kraftigast trycker sin prägel därpå, också den bestämmande för filosofin. Dess historia blir ett stycke kulturhistoria. Hegel har sagt om filosofin att den är sin tid, kristalliserad ut i tanke, och han tillägger de berömda orden: ”När filosofin målar sitt grått i grått, då är någon gestalt av livet vorden gammal; med grått i grått kan den icke föryngras utan blott förstås: Minervas uggla begynner först med den inbrytande skymningen sin flykt.” Det är emellertid med all säkerhet en ensidig syn på saken. Filosofin är icke blott en ideal reflex av tidens kulturmedvetande, den återverkar i sin tur på detta. Tänkarna hör till de andar som ger sin form åt tiden; de är visserligen knappast de lagstiftare för gott och ont, de skapare av nya värden, varom Nietzsche drömde, men de upptäcker värdena som träder in i tidslivet, och ger därigenom sin tid mål och riktning. Filosofin är inte bara en skymningsfågel; den lyfter vingarna till flykt mot morgon och soluppgång.

Jämte det vetenskapliga läget och det allmänna kulturmedvetandet återverkar på filosofin även en tredje faktor: *tänkarnas personlighet.* Filosofin är mer än någon annan vetenskap en personlig skapelse. Det är människors totala reaktion på livet och dess makter som ger sin prägel åt deras filosofi. ”Vad slags filosofi man har”, säger Fichte, ”beror på vad slags människa man 'år. Ty ett filosofiskt system är icke något dött husgeråd, som man efter behag kan lägga sig till med, utan det är besjälat av den människa som har det.” ”Vi filosofer är inga objektiviseringsoch registreringsapparater, vi måste ständigt föda våra tankar ur vår smärta och moderligt skänka dem allt det vi bär inom oss av hjärteblod, eld, lust, lidelse, kval, samvete, öde. Att leva - det betyder för oss att förvandla allt vad vi är till ljus och

flammor.” Det är en mycket subjektiv och en mycket lidelsefull tänkare, Friedrich Nietzsche, som säger detta, och det finns andra tänkare för vilka filosofin haft en mindre personlig prägel. Men det finns ingen filosofi som icke bär något spår av sin upphovsmans individualitet. Att förstå filosofins historia betyder därför också att förstå de stora tänkarna i deras individuella egenart. Men visserligen möter man här också den irrationella faktor som mest av alla sätter en gräns för den som vill följa människotankens gång. En tids vetenskapliga läge kan vi sålunda fatta och sätta oss in i, den stora syntes, som vi kallat det allmänna kulturmedvetandet, är till en viss grad tillgänglig för oss, om också mycket, ja, det mesta och djupaste förblir i dunkel. Men hur mycket förstår vi till slut av de stora *människorna* och deras upplevelser?

Man talar om subjektiv och objektiv historieskrivning. Men mindre ofta gör man klart för sig vad som menas därmed. Objektiv måste ju historieskrivaren vara *i den* meningen att han icke har att *värdera* utan beskriva de historiska företeelserna. Men detta betyder inte att han står kall och likgiltig för dem. Och minst av allt gäller detta när fråga är om andliga skapelser. Den är icke bäst skickad att skildra ett konstverk, som icke förnimmer något av dess inre liv, av den själ som däri inblåst en levande anda. På samma sätt förhåller det sig med filosofin: den förstår icke bäst en filosofisk tankeskapelse, som denna icke på något sätt angår. Att förstå betyder att leva sig in i något, på nytt från en tänkares egna förutsättningar och utgångspunkter söka tänka fram vad han tänkt och framför allt bana sig väg till den *grundsyn* som är hans. Varje filosofiskt system springer fram ur en grundupplevelse, en syn, som filosofen sedan söker fasthålla och fixera i begrepp. Den är det primära, det är källan, ur vilken allt flödar ut, den flyende syn som han ständigt jagar och av vilken hans filosofi blott är en matt avglans. Vi som söker rekonstruera hans tankebyggnad måste gå den omvända vägen: från de begreppskonstruktioner som är utanverken in mot den centrala grundsynen. I den mån denna skymtar fram, har vi nått till den punkt där vi börjar förstå filosofen. Men en sådan förståelse förutsätter vad man kallar intellektuell *sympati,* den förutsätter att vi själva upplever något av den spänning som ligger bakom hans problem och frågeställningar. De gamla grekiska tänkarna menade att lika blott kan förstås och uppfattas av lika. Det gäller åtminstone i någon mån om alla andens skapelser, det gäller således även om filosofin.

Filosofins historia är icke ett planlöst uppradande bredvid varandra av olika tänkares meningar och åsikter. Väl vore det att göra våld på fakta att, som Hegel ville, uppfatta den som en nödvändig ”dialektisk process”, där det ena systemet avlöste det andra genom en inre logik och ”upphävde” det genom att i sig uppta det värdefulla däri. Trots allt ligger det mycket mera förnuft i Hegels tanke än man ofta är böjd att tro, och skulle man välja mellan de båda ytterligheterna, liknar filosofins historia - och för övrigt *all* verklig historia - säkerligen mycket mer en dialektisk process än ett planlöst aggregat. Men den är i verkligheten intetdera. Filosofin är en produkt av mänskligt tankearbete, och i detta bor alltid en irrationell faktor, som inte låter inordna sig i ett dialektiskt schema. Men dess historia är icke desto mindre en *process, i* vilken vi kan dra upp bestämda linjer, en process, som låter oss följa människoandens gång mot ljus, klarhet och medvetande. ”Filosofins historia är den process vari den europeiska i begrepp nedlagt sin uppfattning av världen och sin värdering av livet” (Windelband).

Men detta innebär också att filosofins historia för filosofin själv äger ett helt annat intresse än fallet är med de andra vetenskaperna. Det intresse en matema-

tiker t. ex. kan ha för sin vetenskaps historia kan på sin höjd vara sekundärt; vad som i första hand intresserar honom är hans vetenskaps resultat och hur de logiskt hänger samman inbördes. Filosofins ”resultat” är visserligen icke identiska med de tidsbetonade historiska former de iklätt sig. Men helt kan de icke skiljas från sin historia. Den som vill förstå ett filosofiskt problems natur måste följa det till dess utgångsläge, se vilka faktorer som drivit fram det och hur det kommit att knytas samman med andra problem. Filosofins historia är icke något som vi en gång för alla kan lämna bakom oss såsom fallet är inom de andra vetenskaperna; den är en del av filosofin själv. De olika tänkarna må ha blivit aldrig så mycket ”vederlagda” eller ”övervunna”, som det heter. Deras tankar äro likväl icke dött gods; de fortfar att verka vidare, de lever i den filosofi som ”övervunnit” dem, de är ett moment i en levande helhet, som utgör filosofin, de är som en ton i en symfoni, vilken verkar i helheten även när den har förklingat. Om vad de stora tänkarna tänkt gäller i djupaste mening den danske diktaren J. P. Jacobsens ord:

Alle gode Tanker de kan slet ikke do,

for endnu bedre Tanker er spired’ af deres Fro.

Platon och Aristoteles, Kant och Hegel lever än i dag i den moderna tanken, och den som vill förstå denna måste lära känna dem. Filosofins historia berättar oss icke om ting som ej angår oss; den berättar om evigt nya och friska ting. Den fyller oss med vördnad för och kärlek till stora tankar och stora människor. Ty dess uppgift är bland annat även den, som Nietzsche formulerar så: ”Att bringa det i dagen som vi alltid måste älska och vörda och som av ingen senare kunskap kan berövas oss: den stora människan.”

DEL I

DEN GREKISKA FILOSOFIN

I. Från Thales till Sokrates

l. Den gammaljoniska naturfilosofin

En grekisk myt berättar om gudinnan Pallas Athene, att hon fullt rustad med sköld och lans sprang fram ur Zevs huvud. Så föds endast gudar. Allt mänskligt har en ringa början. Och filosofin är en skapelse av människor.

Likväl erbjuder den grekiska filosofins födelse ett skådespel som förmår fängsla både fantasi och tanke. Den träder fram i en tid som i mångt och mycket påminner om renässansen: en tid då människoanden gör ett mäktigt anlopp, tror sig om stora ting och mäktar stort, en tid fylld av forskningsiver och upptäckarlust, som sänder fartygen ut på fjärran obefarna hav och tankarna på okända vägar.

När grekerna först begynte filosofera, kan vi naturligtvis inte bestämt ange. Det finns filosofiska element i de urgamla grekiska folksagornas ofta groteska och

vidunderliga fantasiskapelser, ur vilkas mörka kaos, när det underbara ljuset av grekisk skönhet lyser däröver, den homeriska gudavärlden föds, strålande som Afrodite, när hon steg upp ur det salta havets skum. *Hesiodos,* den boiotiske diktaren i det åttonde seklet f. Kr., samlade i sina lärodikter den hellenska folkvisdomen till kärnfulla sentenser och sökte ge en på primitiv mytologi grundad världsförklaring. Han är en pessimistisk, tung, jordbunden men rättskaffens och sträng moralist. Det faller icke en enda stråle från Olympens klara höjd över hans värld, det finns ingenting av de ”lätt levande” homeriska gudarnas glädje och skönhet däri. Som tvenne portalfigurer, den ene skimrande i den naiva diktens ovanskliga skönhet och ljus med en vårlig rymd över sig, den andre tung, mörk, i dystert svårmod sänkande pannan mot jorden, den ene en symbol för det apolloniskt klara i den grekiska själen, den andre för det mörker som är en betingelse för detta ljus, står Homeopatisk och Adhesion vid ingången till den hellenska dikten.

Men Homeros och Hesiodos filosofiska visdom, deras meningar om världens uppkomst, om människolivet, gudarna och det allsmäktiga ödet eller folksagornas primitiva myter är icke någon filosofi ”för teorins skull”. Den specifikt grekiska *filosoftypen* möter oss först i en skara tänkare i sjätte århundradet f. Kr. Det är män som söker sanningen för dess egen skull, forskare som ställer sig i medveten och ofta våldsam opposition mot allt vad myt och dikt och folklig tradition heter. Mäktiga, imponerande gestalter vandrar de sin ensamma väg, med förakt blickande ned på den dumma hopen, som följer ”kringstrykande sångare och marknadsgycklare”. Sina meningar uttalar de i ett kraftigt, kärnfullt, korthugget språk. De fragment av deras skrifter som genom senare författare bevarats till oss liknar en gåtfull urtidsvishet, ristad på stentavlor. *Hur* de kommit fram till sina sällsamma och djärva satser får vi vanligen veta mycket litet om; de står där som fascinerande orakelspråk, vilkas rätta innebörd vi måste gissa oss till. Och bakom allt detta skymtar vi personligheterna som töckenskepnader mot en nattlig rymd; ”på en gång vördnadsbjudande och fruktansvärda”, för att tala med Platon. ”Den ene jätten ropar till den andre genom ett öde rum, och ostört av den larmande dvärgalåten vid deras fötter fortgår detta andarnas höga samtal” (Nietzsche).

I den blomstrande handelsstaden *Miletos,* en jonisk koloni, just där Orient och Occident möts, träffar vi de första representanterna för denna ”försokratiska” filosofi. Dessa milesiska filosofers tankar rör sig kring *ett* centralproblem: *vad är världsalltet?* Det är det *”kosmologiska”* problemet, som först rycker fram i filosofins historia. Naturligt nog att så är fallet. Den yttre naturen med hela sin makt och massa, sin förvirrande mångfald, tränger sig på blick och tanke och tvingar dem att söka *enheten* bakom företeelserna.

Den filosofiska traditionen nämner enstämmigt såsom den förste bland dess tänkare *Thales.* Några kända skrifter eller fragment av honom äger vi ej, men senare författare har bevarat en del uppgifter om hans liv och meningar. Tidpunkten för hans levnad kan vi sluta oss till därav att han förutsade en solförmörkelse, som efter all sannolikhet måste ha varit den som ägde rum år 585 f. Kr. Detta visar även att han måste ha ägt vissa astronomiska kunskaper, vilka han lär ha förvärvat på vidsträckta färder till Egypten och Babylon; han har alltså liksom Solon rest genom många länder ”filosoferande för teorins skull”. Att han emellertid även förstod att omsätta denna teori i praktik synes bl. a. den uppgiften visa, att han lärt de egyptiska prästerna att av skuggans längd beräkna pyramidernas höjd. En senare tradition utmålar honom likväl som den världsfrämmande vise som grubblande på de himmelska tingen glömde de jordiska. ”Det berättas”, säger Platon, ”om Tha-

les, att han, när han en gång med blicken riktad uppåt betraktade stjärnorna, föll i en brunn, och att en kvick trakisk piga då gjorde spe av honom, emedan han försökte få reda på vad som fanns i himlen men icke såg vad som låg framför hans fötter." Och han tillägger: "Samma skämt kan användas om envar som ägnar sig åt filosofin. Ty i själva verket är en sådan okunnig, icke blott om vad hans närmaste granne företar sig, utan snart sagt även om, huruvida han är människa eller någon annan varelse. Men vad en människa är och vad som tillkommer ett så beskaffat väsen att göra eller underlåta, det undersöker och utforskar han flitigt."

Därmed må nu förhålla sig hur som helst - visst är att Thales besatt kunskaper som vida översteg hans landsmäns och att han var en vaken och forskande ande, som riktade sina blickar både på stjärnorna och jorden och havet. Mest kanske dock på det sistnämnda, ty hans filosofiska kärnsats lyder så: *vattnet* är alla tings ursprung *(arke).* (Det grekiska ordet betyder såväl ursprung som "princip", drivande kraft eller väsen i något). Vi vet icke vad som föranlett honom till detta överraskande påstående. Aristoteles har sina funderingar över saken. "Detta antagande", säger han, "omfattade han sannolikt fördenskull att han såg att alla tings näring är fuktig och att det varma, själv uppstår av det fuktiga och lever genom detsamma; härigenom kom han väl alltså till detta antagande och dessutom därigenom att alla tings frön är av fuktig natur men att vattnet är ursprunget till det fuktigas väsen." Måhända ligger också bakom Thales sats den gamla mytologiska föreställningen om oceanen såsom tingens moder, vilken bär jordytan och på alla, sidor omsluter den. Den filosofiska innebörden i läran är i varje fall den, att tillvaron är en *enhet. Om* allt är vatten, så är ju uppkomst och undergång blott en evig omvandling av ett och samma enhetliga ämne. Åter och åter skall vi i det följande möta denna enhetstanke utformad i växlande och alltmer subtil gestalt hos Greklands tidigare tänkare. Läran om vattnet såsom tingens urform ger naturligtvis ett mycket primitivt uttryck därför. Men man må dock besinna vilken oerhörd förmåga av *abstraktion* från mångfalden som är förutsättning redan för en sådan sats. För den omedelbara uppfattningen är ju verkligheten minst av allt någon enhet. Den som gentemot sinnenas uppenbara vittnesbörd, att allt är mångfald, vågar hävda att allt är enhet, han har med detsamma sagt ifrån att det finns något annat än vad sinnena lär, som han tillmäter ett högre kunskapsvärde. Han har sagt att verkligheten djupare sett är en annan än den för våra ögon ter sig. Därmed har han grundlagt *metafysiken* eller vetenskapen om den yttersta grunden till mångfalden i världen. I det följande skall vi snart nog se hur läran om tillvarons enhet drar med sig det ena problemkomplexet efter det andra.

Man skulle tycka att Thales lära, att allt är vatten, innebär den tydligaste materialism. Så är emellertid ej fallet. Thales har ännu ej lärt att dra någon sträng gräns mellan andligt och materiellt. Varhelst en kraft eller ett skeende röjer sig i naturen, där ser Thales lika mycket av själsligt som kroppsligt. "Magneten", lär han ha sagt, "äger en själ eftersom den drar till sig järnet." "Allt är uppfyllt av gudar", säger ett annat honom tillskrivet yttrande. Man plägar beteckna en sådan ståndpunkt med termen *hylozoism* (av *hyle,* materia, och *zoon*, levande väsen). Den är karakteristisk för all primitivare naturuppfattning.

I en intressantare och mera subtil form möter oss läran om tillvarons enhet redan hos en yngre samtida till Thales, *Anaximander,* även han från Miletos. Om Thales betraktas som filosofins grundläggare, så är Anaximander den förste grekiske tänkare, om vilken vi vet att han efterlämnat en skriftlig framställning av sin filosofi. Av hans bok "Om naturen" äger vi icke mer än ett enda fragment i behåll.

Det har denna koncentrerade och gåtfulla lydelse: ”Tingens ursprung är det *obegränsade.* Varifrån de uppkommer, däri förgås de ock med nödvändighet, ty de måste böta och betala straff för sin orättfärdighet i enlighet med tidsordningen.” Härav ser vi att börja med att Anaximander inte såsom Thales tänkt på något *bestämt* ämne såsom grunden till mångfald och växling. Vad är väl detta ”obegränsade”? Den ”kvalitetslösa” materien, brukar man säga. Att begreppet hos Anaximander har en viss materiell betydelse torde i varje fall få betraktas som säkert. Men lika litet som hos Thales låter det sig hos honom göra att dra upp någon bestämd gräns mellan själsligt och kroppsligt. Just därför att det obegränsade eller obestämda icke äger någon specifik egenskap, kan det bli till allt. - Genom förtätning bildas sedan enligt Anaximander ur det obegränsade det ”varma” och ”det kalla”, ur dessa i sin tur ”det fuktiga” (Thales' urämne) samt slutligen därur de fyra elementen: jord, vatten, luft och eld. Men varje särskild och individuell existens är blott en övergående företeelse, som åter sjunker ned i det obestämdas natt. Som vi ser av nyss anförda fragment sker hela denna process med *nödvändighet.* Det är det urgamla begreppet om ”ödet”, *moiran,* den dolda makt som står över själva gudarna, som här går igen. Anaximander har tydligen tänkt sig denna ej blott som en *fysisk* makt, som verkar med en naturlags kausala nödvändighet utan jämväl som en *etisk* ordning, någonting av en evig rättvisa bakom världen. Tingen går under som ett *straff* därför att de lösslitit sig från det hela. Den individuella existensen är ej blott något förgängligt utan därjämte något mindervärdigt, en skuld, ett slags tragisk ”hybris”. Det synes i varje fall knappast möjligt att på annat sätt tolka det märkliga fragmentet: däremot förefaller det oss icke nödvändigt att såsom ofta skett i denna tanke spåra inflytande från orientalisk mystik. Tankegången torde tvärtom vara typiskt hellensk.

Anaximander har ofta betecknats som den förste egentlige naturforskaren. Han har spekulerat över världarnas utveckling, som han tänkt sig ske genom ett slags virvelrörelse - en tankegång, som åtminstone svagt erinrar om kosmogoniska teorier sådana som den berömda Kant-Laplaceska. Jorden föreställer han sig som en cylinder, fritt svävande i universums mitt. Av större intresse är hans försök att förklara de organiska varelsernas uppkomst. Hur ofullständiga våra uppgifter härom än är, framgår dock därav att han uttalat idéer som visar släktskap med den moderna descendensteorin. Organismerna har utvecklats ur havsslammet och så småningom undergått förändringar till allt högre former. I enskildheter synes Anaximander på ett ganska fantastiskt sätt ha fullföljt tanken. Men det står kvar som ett tänkvärt faktum att en idé, som ofta nog plägar framställas som en specifik modern grundide, redan trätt fram för två och ett halvt årtusende sedan. Det är icke det enda exemplet på hur gamla de s. k. moderna idéerna ofta är. Men självfallet varken ökar eller minskar detta deras värde.

Den tredje av de gammaljoniska naturfilosoferna från Miletos, *Anaximenes* (död omkring 525) återgår till tanken på urämnet såsom ett materiellt substrat, dock icke vattnet utan luften. Möjligt och troligt är dock att en sådan skenbar återgång snarare ligger i uttryckssättet än i ordets egentliga innebörd. Ty luften är för Anaximenes något ”nästan okroppsligt”, närmast kanske något av en ”världssjäl”, som genomtränger allt och är den verkande principen i allt. ”Liksom vår själ, som består av luft, sammanhåller oss, så omsluter luften även hela världsalltet.” - Av Anaximenes' verk om naturen är dessa rader bland de få som gått till eftervärlden. Jämförelsen mellan luftkretsen, som omsluter världsalltet, och själen, som håller oss samman, för oss in i ett starkt mytologiskt färgat betraktelsesätt. Det är över

huvud att lägga märke till hur sent man fattar det andligas egenart, dess absoluta ojämförbarhet med allt materiellt. Långt senare skall vi möta lika primitiva uppfattningar, ja, antiken har knappast nått fram till en full förståelse av problemet. Att det populära själsbegreppet ännu i dag lätt nog förväxlar det själsliga med något slags förtunnad materia, energi eller dylikt, visar hur segt ett sådant uppfattningssätt håller i sig.

Om Anaximenes' naturuppfattning äger vi f. ö. en del spridda uppgifter, såsom den, att han skall ha hävdat att månen lyser med reflekterat solljus, att han anställt meteorologiska betraktelser över regnbågen, blixten, marelden osv. Men de tyder icke på någon systematiskt genomarbetad åskådning och kan här förbigås. Även hans astronomiska världsbild torde vara av föga intresse.

Staden Miletos var en av den grekiska tankens utposter mot Östern. Redan Thales skall ha varnat sina landsmän för faran från det nybildade mäktiga perserriket och uppmanat dem att sluta sig tillsammans med andra grekiska kolonier till ett försvarsförbund. Kort efter de tre milesiska tänkarnas död vältrar sig den persiska stormfloden fram över deras hemstad. Miletos med sina hamnanläggningar och skeppsvarv uppgick i lågor år 496 f. Kr. Men den grekiska tanken hävdar sig gentemot Orienten med samma segerrika kraft som folket hävdar sin frihet mot barbarerna. I andra grekiska kolonier i öster och väster skall vi nu träffa på nya och originella filosofiska tankeskapelser.

2. Heraklit den dunkle från Efesos

Bland de filosofgestalter som vi möter omkring år 500 eller något senare är ingen mera monumental än denne sällsamme man, som redan antiken kallade ”den dunkle”. Om de gamla jonierna från Miletos ännu så gott som uteslutande är oss bekanta genom andrahandsframställningar hos senare författare, äger vi däremot en rätt stor samling fragment av *Heraklit.* Och dock låter sig därur knappast med fullt skarpa konturer teckna en bild vare sig av hans personlighet eller hans filosofi. Ty dessa fragment är avfattade i en högst egenartad, gåtfull och paradoxal stil. Det är som om tänkaren ibland rent avsiktligt ville dölja sin innersta mening för läsaren eller som om han blott talade till invigda. Han älskar kraftiga. sentenser, våldsamma, lidelsefulla ord, satser som blänker till likt yxhugg, sinnrika bilder och liknelser. Det är som sökte han i själva sitt uttryckssätt efterbilda det brusande, rastlösa, av spänning och motsatser fyllda liv som han skönjer överallt i tillvaron.

I senare tider har Heraklit kommit att stå som den typiske representanten för den ensamme vise, som med bittert förakt vänder sig från sina medmänniskor för att leva helt för sina stora tankar. Hela hans gestalt äger något utomordentligt aristokratiskt över sig. Han var för stolt för att vara - konung. Denna värdighet tillkom honom nämligen såsom stammande från den förnämsta släkten i staden Efesos. Men han avstod den åt en yngre broder. Sin mening om sina landsmän uttalade han på detta älskvärda sätt: ”Efesierna skulle göra rätt, om de ginge och hängde sig, alla de manbara, och lämnade sin stad åt de omyndiga. Ty de har jagat sin bäste man. Hermodoros, ur staden med de orden: Bland oss skall ingen vara den bäste, eller, om han så är, på en annan ort och bland andra.” Icke för intet har antiken gett denne sällsamme man namnet ”pöbelsmädaren”. Liksom för Nietzsche är

den stora mängden för honom knappast något annat än ”de mycket-för-många”. De liknar, säger han, hundar ”vilka skäller på envar som de icke känner”. De liknar ”åsnor vilka föredrar hö framför guld”. ”Vad betyder för dem förnuft? Kringstrykande sångare följer de efter och till lärare tar de pöbel utan att veta att de flesta människor är mindervärdiga och blott några få goda.” Homeros själv ”förtjänte att piskas med spö och avvisas från festspelen”, och Hesiodos ”anser de veta mest, han som icke ens förstod att döma om dag och natt”. ”För resten är det mig likgiltigt”, tillägger filosofen med en sublim gest. Om sig själv säger han uttryckligen, att han aldrig haft någon lärare. ”Jag utforskade mig själv.” Med ett ord som detta anger han skillnaden mellan sin visdom och de föregående eller samtida tänkarnas. De har vänt sig utåt till tingen i naturen. Heraklit söker visheten i själens eget djup. Av den förra metoden kommer blott ”mångveteri och spetsfundighet”, den senare för till den sanna visheten, som är ”att förstå förnuftet, som regerar allt genom allt”. ”Så många människors läror jag än förnummit, ingen av dem har trängt fram till den insikten, att visheten är något skilt från allt annat.”

Överensstämmande med det människoförakt och den bitterhet som kommer fram i de heraklitiska fragmenten är också vad Diogenes Laertius berättar om den skrift ”Om naturen”, varav de är brottstycken. ”Han hade deponerat den i Artemis’ tempel och hade med avsikt skrivit den dunkelt, på det att de lärda ensamma skulle kunna förstå honom och att han icke skulle bli utsatt för ringaktning, om den föll i allmänhetens händer.” Måhända kunde man icke bättre karakterisera Heraklits uttryckssätt än med hans egna ord om den delfiske Apollon: ”Han uttalar ingenting och döljer ingenting utan gör antydningar.”

De milesiska tänkarna hade inriktat sig på frågan vad som är det bestående i all växling och förändring. Thales hade sagt: Vattnet. Anaximander : Det obegränsade. Anaximenes: Luften. Heraklit har ett principiellt annat svar: Ingenting förblir sig likt i växlingen utom växlingen själv och lagen för densamma. ”Allt *flyter”,* det är Heraklits grundläggande sats. Med en monoton kraft, i ständigt nya bilder tecknar han denna vision av tillvaron som en evig växling, där ingenting ett ögonblick förblir konstant och motsatserna ständigt går över i varandra. Den är som en ström, där man icke två gånger kan nedstiga i samma vatten. Allt förvandlas i allt eller, som Heraklit ännu mera paradoxalt tillspetsar tanken: Allt är allt. ”Det är alltid ett och detsamma som bor i oss: levande och dött och det vakna och det sovande och gammalt och ungt. När det vänds om, är det senare det förra och åter det förra det senare.” ”Allt är rörelse och ingenting förblir i vila.” ”Gud är dag och natt, krig och fred, överflöd och hunger. Han förvandlar sig som elden.” ”I samma vågor stiger vi och stiger icke; det är vi och det är icke vi.” ”Solen är ny för varje dag” osv.

Denna tingens eviga växling tar för Heraklit sinnlig form *i elden.* Elden är urämnet, den är, såsom man träffande sagt, den förkroppsligade föränderligheten, livets och rörelsens urform och princip. ”Denna världsordning, den för allt , har ingen människa skapat, utan hon var alltid och är och skall vara, en evigt levande eld, uppflammande efter mått och slocknande efter mått.” ”Allt byts i eld och eld i allt, liksom guld mot varor och varor mot guld.” Det närmare förloppet vid denna omvandlingsprocess tänker sig Heraklit så: elden övergår till vatten (havet?); av detta stiger åter hälften upp till himmelsk eld (i molnbildningen?), hälften omvandlas till jord, som åter blir vatten och på denna väg slutligen ånyo blir eld, varmed naturens lagbundna kretslopp är fullbordat. ”Vägen uppåt” - jordens förvandling till vatten och eld - är densamma som ”vägen nedåt”, det omvända för-

loppet. Detta betyder för Heraklit att födelse och död sammanfaller. ”Elden lever vattnets död, vattnet eldens eller jordens, jorden vattnets”.

Man får icke tänka sig den heraklitiska urelden som ett rent materiellt ämne. Det är som Anaximenes' ”luft” snarare en världssjäl, som genomtränger allt och ger liv åt allt. Heraklit använder stundom rentav växelvis med ordet eld uttrycket själ (psyche). ”För själarna är det död att bli till vatten. Ur jord blir vatten, ur vatten själ.” Det torde ha varit Heraklits mening att den individuella själen är ett utflöde ur denna allmänna världssjäl, vars natur vi strax skall lära känna närmare. Så får man väl tolka ett sådant fragment som detta, vilket på äkta heraklitiskt vis på en gång kallar själen dödlig och odödlig: ”Dödliga är odödliga och odödliga dödliga: de förra lever upp i döden, de senare dör i livet.”

När Heraklit på detta sätt energiskt betonar tillvarons eviga växling, när den tycks honom som lågornas rytmiskt fladdrande lek, när han ser motsatserna ständigt övergå i varandra, så att de i grunden blir detsamma, så betyder det dock minst av allt att han skulle vilja upplösa tillvaron i kaos och anarki. Elden eller själen eller den eviga växlingen är tillika ett *evigt ordnande förnuft,* en evig *logos i* skeendet. Denna logostanke är den centrala hos Heraklit. Vi såg hur en sådan idé framskymtade i det märkvärdiga Anaximanderska fragmentet om tingen som får böta för sin tillvaro i överensstämmelse med tidsordningen. Hos Heraklit får den en mycket skarpare och klarare form. ”Allt sker i överensstämmelse med ödet (nödvändigheten)”, säger han, men han uttrycker det även så: ”För detta förnuft (logos), som dock är evigt, förblir människorna alltid oförstående ... Ty ehuru allt sker i överensstämmelse med detta förnuft, tycks de icke ha någon aning därom.” I den eviga växlingen verkar en *lag,* som på en gång har naturlagens kausala och normens teleologiska nödvändighet, på en gång är *ananke* och logos. Ja, denna samma lag har även en *etisk* karaktär. Ty liksom Anaximander anar Heraklit en evig rättvisa, en *dike,* bakom tingens blott skenbart förvirrade växling. ”Måttet”, efter vilket världselden flammar upp och slocknar, är denna förnuftiga och lagbestämda rättvisa. ”Solen skall icke överskrida sina bestämda mått; eljest skulle erinyerna, Dikes hjälparinnor, upphinna henne.” - För de vulgära föreställningarna om gudarna har pöbelsmädaren från Efesos icke milda ord. ”Till dessa gudar ber de; det är som om man ville tala till husväggar.” Hans gud är logos eller det eviga världsförnuftet, som ”icke vill kallas Zevs”, emedan det icke är något personligt väsen, och som dock ”vill kallas Zevs”, emedan det dock är den gudomliga livsprincipen i allt.

Den förnuftiga och nödvändiga ordningen i växlingen, som även förlänar den dess harmoni och skönhet, är ett *spel av motsatser.* Motsatserna tvingas i sin strid samman till *enhet.* All harmoni framgår ur strid; därför är stridens lag tillika enhetens och skapelsens lag. ”De förstår icke, hur det från vartannat strävande går tillsammans: motsträvande förening såsom i bågen och lyran.” Heraklit prisar i några berömda fragment direkt kriget såsom alltings konung. ”Några gör det till gudar, andra till människor, några till slavar, andra till fria.” ”Man bör veta att krig är det gemensamma och tvedräktens förnuftiga lag, och allt kommer till liv genom strid och nödvändighet.” - I första hand bar Heraklit knappast tänkt på det politiska kriget, ehuru han tvivelsutan även däri ser en värdeskapande faktor, en makt som skiljer ut det livsdugliga från det till undergång dömda. Närmast tänker han väl dock på den allmänna kampen mellan motsättningar i tillvaron, striden tänkt som en kosmisk makt, en organisationsprincip i hela naturen. Hans tankegång är karakteristisk för den grekiska uppfattningen av *tävlingskampen* såsom upphovet

till det bästa, starkaste och ädlaste i livet. Redan Hesiodos känner tvenne Erisgudinnor, av vilka den ena är god, den andra ond och fördärvlig. ”Den ena Eris”, sjunger han, ”bör den, som har förstånd, prisa lika högt som han bör klandra den andra. Ty helt olika sinnesart har dessa båda gudinnor. Den ena befordrar det onda kriget och den grymma tvedräkten. Men den andra ställde Zevs, den mäktige härskaren, på jorden såsom en mycket bättre gudinna. Hon tvingar även den late till arbete. Och blickar någon, som saknar egendom, på en annan, som är rik, skyndar han att på samma sätt så och plantera och sköta om sitt hus. Den ene grannen tävlar med den andre, som strävar efter välstånd. God är denna Eris för människorna. Även krukomakaren tävlar med krukomakaren, snickaren med snickaren, den ene tiggaren avundas den andre, den ene diktaren den andre.” - Det är samma tanke som hos Heraklit vidgat sig till kosmiska mått. Överallt spårar han denna kamp och spänning, denna motsatsernas fejd, som tvingar samman till enhet. Och dess brus förefaller honom icke som ett disharmoniskt kaos av ljud utan som en skön och välordnad symfoni, som bruset av vågorna på stranden, en hymn till det eviga skapande och förödande livet, vars namn är ande och eld. Skön är harmonin hos bågen och lyran, men ”den osynliga harmonin är skönare än den synliga”.

Heraklit känner icke den andra Eris, den onda och grymma, om vilken Hesiodos talar. Ty i hans värld finns över huvud icke rum för något ont - ur högsta synvinkel nämligen. Hur kan det finnas något ont, någon disharmoni, något oförnuftigt och orätt i en värld där allt sker i överensstämmelse med det gudomliga förnuftet? ”För Gud är allting skönt och gott och rätt; människorna håller något för rätt och orätt.” Heraklit tar genom sin lära om det eviga världsförnuftet upp det problem som senare blir känt under namnet *teodiceproblemet:* hur kan erfarenheten av det onda och lagvidriga i världen stå tillsammans med tanken att förnuftet styr allt? Och han har redan klart utformat några av de lösningsförsök som så ofta senare varieras. Människan ser tillvaron från en begränsad horisont; kunde hon överblicka det hela, skulle disharmonierna försvinna. ”Människomeningar är barnleksaker”, och ”den visaste människa synes vara en apa, jämförd med Gud både i fråga om vishet, skönhet och allt annat.” - Allting är relativt; det som är gott för den ene är ont för den andre. ”Havet är det renaste och det orenaste : för fiskarna drickbart och hälsosamt, för människorna onjutbart och fördärvligt.” Men sett från det helas synpunkt blir allt gott och rätt och skönt. Världen blir som ett konstverk, där skuggor och mörker blott tjänar att förhöja helhetsverkan. Klart är ju att tillvaron på detta sätt rättfärdigas blott från estetisk, icke etisk synpunkt. Moralisk rätt och orätt bibehåller likafullt sin karaktär, vare sig de nu tjänar att förhöja helhetsverkan eller ej. Men för Heraklit finns icke denna synpunkt. Världen är ett konstverk och har icke någon annan *mening* än ett sådant. Ureldens harmoniska lek är ”som ett barns lek med stenar vid stranden” - skön, oskyldig och meningslös som denna. Ett skådespel - spelat för ingen.

Dessa vresigt korthuggna, oförgätliga och fascinerande satser, som Heraklit den dunkle från Efesos ungefär vid tiden för de stora perserkrigens första skede gömde i den efesiska Dianas tempel, har ekat genom tiderna med en hård och sällsam klang. Hans bild av vardandets evigt rytmiska växling, hans ord om att allt flyter har något på en gång lockande och skrämmande över sig. Med en storstilad ensidighet har han sökt lösningen på ett problem som Aristoteles kallat ”de gamles svårighet”, men som i själva verket efter Heraklit icke upphört att fängsla vare sig äldre eller nyare tänkare: förändringarnas problem. Vi skall se hur Platon och stoikerna brottas med heraklitiska tankar, vi skall finna hur de går igen i renäs-

sansen och nyare tidens filosofi. Om allt är i ständig växling - *hur är då kunskap om någonting möjlig?* I och med att jag med tanken söker fasthålla något - har jag inte då bragt det till vila? Vi skall se hur sådana frågor nu börjar skymta fram och visa sin udd. De heraklitiska tankarna skall icke mer släppa oss. Motsatsernas enhet, som är Heraklits djupaste tanke, skall vi se sättas i system av en bland nyare tidens största tänkare, Hegel. I själva verket är det måhända den djupaste frågan, kring vilken hela filosofin rör sig.

Men medan Heraklit i öster höjer sin profetiska stämma ljuder från väster ett svar i samma skarpa och bittra tonfall som hans: ”De som menar att varat och icke-varat är detsamma och åter igen icke detsamma är döva och blinda, rådlöst stirrande, ett förvirrat släkte.” Det är ”fader Parmenides” (för att tala med Platon), en tänkare från den grekiska kolonin Elea i Syditalien, som uttrycker sig så. Även han har grubblat på förändringens problem, men kommit till en radikalt annan slutsats. Vi skall nu närmast syssla med den filosofskola för vilken han står som den mest betydande representanten, den *eleatiska* skolan.

3. Den eleatiska enhetsfilosofin

Några decennier innan Heraklit skrev sin bok ”Om naturen” vandrade en sångare genom Hellas städer. Han var född i en jonisk koloni, Kolofon, och hade alltså växt upp under samma luftstreck som Thales och Anaximander. I sin ungdom hade han kämpat mot perserna, men efter de joniska koloniernas fall hade han dragit väster ut och kom i slutet av 500-talet till Sicilien. Där vistades han någon tid vid konung Hierons hov i Syrakusa - samtidigt med män sådana som Pindaros och Aiskylos. Slutligen hamnar han i staden Elea, en grekisk koloni på Kalabrien. Där slutade han sina dagar, över nittio år gammal, om man nämligen får tro hans egna ord:

Sextio år och fem därtill ha redan förrunnit, rolöst jagande mig runt i hellenernas land. Fem och tjugo jag räknar förut, sen dagen jag skådat, om jag nu eljest förmår ange rätt deras tal.

Hans namn var *Xenofanes.* Han stammade icke ur någon konungasläkt som Heraklit, han var en fattig gatusångare, ”knappt i stånd att livnära två slavar”, enligt vad han försäkrade för härskaren i Syrakusa. Men var han kom lyssnade folk begärligt till honom, och att hans rykte nådde vida ser man av de föraktfulla ord som Heraklit fäller om honom.

Men de sånger Xenofanes föredrog var av annat slag än man eljest var van att höra. Man gav honom öknamnet Homeros gissel, emedan han jämt och med största förbittring vände sig mot den mytologi som Homeros och Hesiodos gav uttryck åt. De talade, menade Xenofanes - liksom senare Platon och samtidigt Heraklit - om gudarna på ett sätt som icke anstod en tänkande människa. De pådiktade dem orimligheter och drog ned dem på ett lågt sedligt plan:

Allt ha de diktat gudarna på som anses för skamligt: stöld och äktenskapsbrott och lust att bedraga varandra.

Vad Xenofanes angriper med sådan kraft och bitande satir är det *antropomorfistiska* sättet att tänka sig gudarna. Människan har skapat sig gudar efter sitt eget beläte, och sådan hon själv är, sådana blir gudarna.

”Etiopiern föreställer sig gudarna trubbnästa och mörkhyade; trakern tror dem vara blonda och blåögda.” - ”De dödlige håller före att gudarna föds och vandrar omkring i mänsklig gestalt och dräkt och talar med mänsklig stämma.” I ett annat fragment heter det:

> Hade de händer som vi, kunde oxar, hästar och lejon
> göra med händer ett verk och teckna och bilda som mänskan just
> som vardera skepnaden är, den enes och andres,
> skulle sig gudar de skapa och forma deras gestalter, hästlik
> hästarna sin och oxarna sig ett beläte.

Xenofanes angriper i ord som dessa sina landsmäns religion, icke därför att han är någon irreligiös natur utan därför att han har ett högre och djupare gudsbegrepp än det vulgära. Den gud han riktar sin fromma vördnad mot är ”icke de dödlige lik till gestalt och icke till tanke”. Denne gud är den i världen inneboende kraften, livet, världssjälen; han är ett med världen själv. ”Blickande på hela världsalltet”, berättar Aristoteles, som ännu hade tillgång till Xenofanes’ hela lärodikt, ”förklarade han detta ena vara en gud.” Denne ene gud, denna ur-enhet, är tanke, liv, förnimmande. Han är ”helt öga, helt öra, helt tänkande”. ”Utan möda rör han världsalltet med sin andes kraft.” Han vet icke av växling eller förändring. ”Städse förblir han utan rörelse på samma ort, och det anstår honom icke att såsom vi gå än hit och än dit.”

Heraklit hade slungat ut sina satser med en orakelmässig säkerhet. Hos Xenofanes märker vi en lätt skepticism, ett tvivel på möjligheten av absolut kunskap. Ett ytterst märkligt fragment hos honom lyder så: ”Ännu levde aldrig någon människa, ej heller skall någon sådan leva, som med full säkerhet visste något om gudarna och om allt det, varom jag talar. Om också någon uttalade det mest fullkomliga därom, skulle han själv icke kunna veta det. Det är alltsammans gissningar och meningar.” Men vid sidan om denna skepticism, som vi snart skall möta i en mera tillspetsad form, finner vi hos denne gamle sångare en fast tro på ett mänsklighetens framåtskridande i klarhet. ”Icke strax från början visade gudarna människorna allt, utan de finner det bättre, i det de under tidernas lopp söker och söker.”

Det kan verka förvånande att Xenofanes här talar om gudarna, medan han på andra ställen bestämt hävdar att gud är en. Man kunde tänka sig att det blott vore i poetisk mening som sångaren talade om gudarna, liksom ju t. ex. Goethe säger sig vara polyteist såsom diktare. Det vore dock säkerligen icke riktigt. Xenofanes har trott på gudarna såsom lägre och underordnade makter i naturen. Men över dem alla står dock den högste guden, det ordnande och ledande världsförnuftet, som styr gudar och människor. Xenofanes kan således verkligen i viss mening kallas polyteist, men i djupare mening är han panteist. Det centrala hos honom är i varje fall tanken på det gudomligas enhet och upphöjdhet över alla mänskliga föreställningar. Xenofanes har säkerligen icke kommit till denna tanke genom några abstrakta och logiska slutledningar. Den springer hos honom fram ur en omedelbar *intuition,* samma intuition som ligger till grund för all mystisk enhetsfilosofi.

Xenofanes' dikter spriddes över allt Hellas land och blev fruktbringande tankefragment i den kommande filosofiska utvecklingen. I Elea hörde honom *Parmenides* föredra dem. Hans lärjunge kan man knappast kalla honom, ty Parmenides filosofi är alltigenom originell. Men sannolikt är att han tagit starka intryck av honom och framför allt genom honom bestyrks i sin mening om tillvarons enhet. Dock är, som vi skall se, Parmenides' enhetslära av ett helt annat abstrakt slag än Xenofanes'.

Om denne märklige mans levnad ha vi endast sparsamma uppgifter. Till tiden faller den omkr. 500 f. Kr. Platon sammanför honom i en dialog, som bär hans namn, med Sokrates; Parmenides skall då ha varit "ungefär sextiofem år, alldeles gråhårig men vacker och ståtlig att se på". Sokrates skildras såsom "en mycket ung man". Men det är tydligen en djärv anakronism, ty då Parmenides var sextiofem år var Sokrates ännu ej född, och vi har heller icke några uppgifter om att den gamle eleaten någonsin varit i Aten. I motsats till Xenofanes synes han ha framlevt sitt liv i sin fädernestad, där han uppges ha aktivt deltagit i politiken och stiftat lagar. Utom med Xenofanes torde han ha trätt i förbindelse med pythagoreerna, om vilka snart skall talas vidare. Denna tradition blir sannolik både därför att det pythagoreiska förbundet på hans tid florerade i Syditalien och därför att Parmenides eget tänkande har en nästan matematiskt abstrakt form. Heraklits filosofi har han, såsom vi redan nämnt, känt och polemiserat emot.

Liksom Heraklit har Parmenides stött på "de gamles svårighet", frågan om *förändringens* möjlighet, och den bildar utgångspunkten för hela hans filosofi. Kanske förstår man den grundtanke som ligger bakom hans abstrakta resonemang bättre i den något mer konkreta form som en av hans närmaste lärjungar, Melissos, givit den. Han säger så här: "Ty om jord, vatten, luft och eld och likaså järn och guld är, och ett är levande, ett annat dött, ett vitt och ett annat svart, och på samma sätt allt annat, om vilket människorna säger att det i sanning *är* - om dessa ting *är* och vi med syn och hörsel uppfattar det verkliga, då måste vart och ett vara sådant, som vi först uppfattade det och icke förändras, ej heller bli till något annorlunda beskaffat utan alltid vara det som det just *är*. Nu påstår vi oss ju se, höra och förnimma det verkliga; och dock tycks oss det varma bli kallt och det kalla varmt, det hårda mjukt och det mjuka hårt, det levande dö och uppkomma ur det icke levande, och allt detta synes förändra sig, och vad ett föremål var och vad det nu är tycks på intet sätt likna vartannat. - Så blir det tydligt att vi med sinnena icke uppfattar det varande." Kortare kunde man resumera tanken så: sinnena visar oss en ständig förändring. Men förändring är icke möjlig, ty det skulle betyda att det icke-varande är, följaktligen bedrar oss sinnena. I dessa satser ligger hela den eleatiska enhetsfilosofin innesluten.

Parmenides framställde sin filosofi i en lärodikt, av vilken vi äger några fragment. I inledningen beskriver han i en ståtlig vision, hur "soljungfrurna" för hans vagn till sanningens port. Gudinnan mottar honom huldrikt och tilltalar honom så:

Väl, förkunna jag vill - se till att min lärdom du fattar - var som vägarna gå för forskande anden, de enda.

En, att det är och förblir och aldrig det upphör att vara: tilltrons väg har du där, ty den vägen leder till sanning. Men att icke det är och att icke-vara är lagen,

evigt dunkel, det säger jag dig, förbliver den vägen. Aldrig, orimligt förvisst, du det icke-varande fattar, aldrig det säger i ord …

Det icke-varande är icke, kan icke tänkas, icke sägas i ord - se där den sats som Parmenides upprepar lika monotont som Heraklit sin sats om den eviga växlingen. Man tycker förmodligen att det är en ganska besynnerlig sats. Om man med det icke-varande menar det rena Intet, så är den ju självklar. Menar man däremot vad man på samma konstlade fackspråk kallar ”annat-vara”, så är den uppenbart oriktig. Men detta sista slag av icke-vara känner Parmenides icke. Han håller icke isär de båda betydelserna i ordet vara, av vilka den ena innebär att *existera* (t. ex. då vi säger ”Gud *är*” - är till), den andra blott med subjektet förbinder en egenskap (t. ex. ”Gud *är* god”). Om vi säger: Gud är god, så skulle det för Parmenides betyda detsamma som att säga: Gud är icke-Gud, dvs. han är ett icke-vara, och det är för att beträda den vägen, dvs. för att säga att det icke-varande är, han så bestämt varnar oss. Det kan förefalla egendomligt att tanken kan begå en sådan förväxling, som för oss ligger i så öppen dag. Men det har krävts ett oerhört tankearbete innan begreppen här klarlagts. Vi skall se hur Platon brottas med dessa svårigheter. Och f. ö., om vi också insett denna förväxling - såsom Platon gör - så blir vi inte därmed kvitt fader Parmenides och hans fråga, hur förändring är möjlig. Vi skall möta honom ofta på vår vandring. Och vi skall alltid med Platon finna honom ”både vördnadsbjudande och fruktansvärd”.

Ur satsen, att endast det varande *är,* följer emellertid för Parmenides de mest radikala konsekvenser som någonsin en filosof dragit. Det varande kan icke ha uppkommit (ur något), ej heller kan det förgås. Ty i förra fallet skulle det ha förgåtts, i senare efterträtts av ett icke-vara. Det är, såsom Parmenides uttryckligen säger, en *evig nutid,* ett *nunc stans* (stående nu), såsom den expressiva termen i den medeltida filosofin heter. ”Aldrig var det, ej heller skall det vara; det är blott nutid, oavbruten enhet. Hur skulle det väl kunna ha ett ursprung? Eller varur skulle det ha växt fram? Omöjligen ur ett icke-vara, ty ett sådant låter sig icke tänka eller säga. Otänkbart, outsägbart är ju att något icke vore.” Som man ser, grundar sig hela slutledningen därpå att Parmenides med sådan envishet biter sig fast i det abstrakta begreppet *vara* och finner att detta omöjligen kan övergå i sin motsats. Vidare: det varande kan icke rymma någon åtskillnad eller *mångfald.* Det är, som vi nyss hörde, oavbrutet eller kontinuerligt. Samma hårklyveri: vore det mångfald, skulle delarna skiljas åt antingen av ett vara eller av ett icke-vara. Det senare är omöjligt eftersom ickevara icke är. I förra fallet åter blir det ingen åtskillnad utan ett kontinuum. Det varande är alltså *enhet i* ordets allra strängaste bemärkelse: icke en enhet, som tillåter något slags mångfald, utan absolut enhet. Ingen förändring, ingen rörelse, ingen uppkomst, ingen undergång, ett evigt, kallt och ödsligt stillastående.

Till vilken oerhört isig rymd har ej gudinnan fört Parmenides, när hon varnade honom för att beträda den väg som säger att det icke-varande är. Försvunnen är hela den brokiga sinnevärlden, den blå himlen och den gröna jorden, de susande träden och de sorlande källorna. Försvunna är livet och rörelsen: de har stelnat till is i det åtskillnadslösa varat. Endast dödens eviga tystnad och majestät härskar i detta ”stående nu”. Hur långt har vi icke kommit från Heraklits brusande vardande, från hans värld av ande och eld. Ja, hur långt även från Xenofanes’ enhetliga gudom, som lever, och visserligen själv orörlig dock med sin tanke sätter allt i rörelse. Man förstår alltför väl det utrop som undslipper Platon i en dialog. ”Men säg mig då, vid Zevs, skall vi nu verkligen övertyga oss om att rörelse och förnuft och liv och själ ej finns hos det fullkomliga varat? Att detta ej lever eller tänker

utan är något upphöjt och heligt, utan förnuft, en orörlig bildstod? - Detta vore en fruktansvärd sak att medgiva.” - Vi är komna upp i en höjd, där luften är så tunn och kall att vi inte längre kan andas. Om detta ”rena”, abstrakta vara, skulle vi egentligen icke kunna säga *något* annat positivt än att det *är.* Ty i och med att vi tillägger det någon egenskap, gör vi det ju, om vi fasthåller Parmenides' tankegång, till ett icke-vara. Hegel har därför också med rätta sagt om detta vara, att det av sig självt ”slår över i ett icke-vara”. Det är den rena obestämdheten och tomheten. Det finns *intet* att se däri, om nu här kan talas om ett seende. Lika litet kan man tänka något däri. Det obestämda varandet är i själva verket *Intet* och varken mer eller mindre än intet.

I verkligheten kan Parmenides inte heller fasthålla vid denna ståndpunkt. Vi hör honom tillägga sitt vara vissa egenskaper. Kanske sker det till hälften i bildlig betydelse, till hälften i bokstavlig. Så kallar han det en välrundad sfär och säger att det liknar

till punkt och pricka det konstfullt svarvade klotet, där var linje, som drages från mitten och ut till dess yta, aldrig är större och aldrig är mindre än alla de andra.

Han säger vidare att det varande är *begränsat* i rummet, en sats som ju redan innehålls i bilden med sfären, men som han även uttryckligen motiverar därmed att det är *fullkomligt* (ofullkomlighet skulle nämligen alltid innebära en brist, ett icke-vara). För grekerna med deras sinne för fasta och skönt rundade, klara former ter sig nämligen det oändliga som något mindre fullkomligt än det begränsade. På denna punkt avviker likväl lärjungen Melissos från mästaren. ”Liksom det är evigt i tiden”, säger han, ”så måste det också vara obegränsat i rummet.” Motiveringen är närmare bestämt den att om det varande vore begränsat, så skulle det begränsas av ett tomrum, men detta är ett icke-vara och kan därför ej tänkas. Här ser man tillika hur det varande utrustas med kroppsliga egenskaper. Hos Parmenides lämnas den frågan oavgjord.

Ingenting kan stå i mera gräll motsats till den omedelbara, sinnliga verkligheten än detta Parmenides' ”kvalitetslösa”, abstrakta vara, enhetligt utan mångfald, orörligt, utan liv och spel av krafter, en död, homogen, kontinuerlig massa. Sinnena visar oss framför allt färger, mångfald, former, åtskillnad, uppkomst och undergång. Men Parmenides säger resolut:

--- Det är ord blott,

allt vad de dödliga talat härom och hållit för sanning:

komma till liv och förgås, att icke-vara och vara,

byta om ställe och ort och lysande färgernas växling.

Här tvingar den metafysiskt radikala positionen fram en lika radikal kunskapsteori. Den lyder så: *Allt vad sinnena visar oss är ett bedrägeri.* Sinnena når icke fram till någon kunskap om den sanna verkligheten; denna fattar vi blott med tanken. Detta torde Parmenides mena, när han säger att det varande är ”ett med tänkandet”. Heraklit har antydningar i samma riktning, men han är icke så exklusiv som Parmenides. ”Dåliga vittnen är ögon och öron för människorna, när de har barbarsjälar”, säger han. Man torde kunna uttrycka hans mening ungefär så: Sinneskunskapen är värdelös, om den icke kontrolleras av förnuftigt tänkande. Men Parmenides och hans efterföljare menar att den är *absolut värdelös.* Den värld

som sinnena visar oss har alls ingenting att skaffa med den verklighet, som vi fattar med tanken och som är den enda sant varande.

Hos Parmenides själv finner vi åtminstone i de bevarade fragmenten icke mycket antydningar om denna strängt *rationalistiska* kunskapsteori, men så mycket mer erfar vi därom hos hans närmaste lärjunge och yngre samtida Zenon , även han från staden Elea. Om denne man vet vi att han stod i personligt vänskapsförhållande till Parmenides, som torde ha varit några tiotal år äldre än han. Platon kallar honom sinnrikt och träffande ”den eleatiske Palamedes” (denne var en för sin slughet bekant hjälte hos Homeros) och tillägger att han ”talar så skickligt att en och samma sak tycks för åhörarna vara både lik och olik, både en och många, både stillastående och i rörelse”. I det ovannämnda fingerade samtalet mellan Parmenides och Sokrates låter Platon även Zenon deltaga. Han anger där grunden till att han författat sin egendomliga skrift ”Om naturen” med dessa ord: ’I verkligheten var min skrift avsedd som en hjälp åt Parmenides’ lära mot dem som försöker att bespotta honom, och som påstår att hans lära om att endast enheten finns måste dra med sig många löjliga motsägelser. Denna min skrift uppträder således emot dem som förkunnar mångfalden, och ger dem tillbaka deras förebråelser och mera därtill, och den vill därmed visa att deras lära om mångfalden, om man blott riktigt går den inpå livet, drar med sig ännu större löjligheter än läran om enheten. Det var i sådan stridsstämning jag skrev boken i min ungdom; men det var någon som stal den ifrån mig, så att jag ej ens kom i tillfälle att överväga om jag skulle ge ut skriften eller ej.” - Orden är ju lika litet som samtalet i dess helhet historiska. Men bakom dem ligger med all säkerhet två historiska förhållanden, som Platon på sitt vanliga sinnrika sätt antyder. Det ena är att Parmenides’ lära blev en måltavla, kär för hellenska kvickhuvudens och ordfäktares löje. Det vet vi f. ö. även av andra platonska dialoger. Det andra är att Zenons skrift säkerligen är att betrakta som en ungdomlig stridsskrift; vari han förfäktar sin sak med hela det liv och den säkerhet som plägar vara en sådan egna.

I varje fall - om fader Parmenides önskade sig en ”Palamedes”, som på ett klokt och förslaget sätt förde hans talan och stoppade till munnen på belackarna, kunde han icke ha funnit någon bättre än Zenon eleaten. Så knipslugt lägger han sina argument att förståndigt folk ännu i dag tvistar om var felet egentligen ligger. Ty att det måste finnas något sådant, därom är man ju allmänt ense, eftersom man eljest skulle komma till de märkvärdigaste konsekvenser. Zenon vill visa att tanken kommer i strid med sinnenas vittnesbörd, och detta gör han genom att peka på vilka egendomliga slutsatser vi kommer till, om vi antar *rörelsen* vara en verklighet. Bland dessa Zenons ”aporier” (svårigheter) är ingen mera bekant än den som bär namnet ”Akillevs”. Den snabbfotade hjälten Akillevs antas springa i kapp med en trög sköldpadda. Den senare har t. ex. en meters försprång, och Akillevs tänks springa t. ex. tio gånger fortare än hon. Då, menar Zenon, skall den förre aldrig upphinna sköldpaddan, och han bevisar det sålunda: När Akillevs sprungit en meter, är sköldpaddan tydligen ännu en decimeter framför, när han sprungit även denna, har hon dock en centimeters försprång, när han tillryggalagt även denna är hon en millimeter före osv. i det oändliga. På så sätt kommer visserligen avståndet ständigt att minskas, men likväl aldrig att bli noll. Slutsatsen låter förbluffande, och man förvånar sig icke över att ett mera oskolat matematiskt tänkande låter sig överrumplas därav. Emellertid rymmer den ett fel. I själva verket kommer Akillevs att passera sköldpaddan i det ögonblick då hon befinner sig 1/9 meter framför sin utgångspunkt. Ty summan av hela den oändliga geometriska serien 1/10 +

1/100 + 1/1000 + 1/10000 ... är = 1/9. Zenon drar emellertid den slutsatsen att då vi mera bör tro vårt tänkande än våra sinnen, så är rörelsen en omöjlighet. Ett annat, kanske psykologiskt mera intressant argument är detta: Den flygande pilen vilar i varje punkt av sin bana. Intressant är det, därför att det visar oss var egentligen hela detta eleatiska föreställningssätts - och f. ö. mycken grekisk metafysiks - akilleshäl ligger. Zenon kan icke föreställa sig en *kontinuerlig* rörelse, en kontinuerlig förändring. Däri ryms så mycket av ”de gamles svårighet”. Man delar upp en sträcka i det oändliga och frågar sedan hur av en oändlig mångfald punkter kan bli en linje. Måhända pressas Zenons sätt att tänka ingenstädes mera samman än i ett argument som lyder så: Det som rör sig, rör sig antingen på det ställe varest det är (och då är det icke rörelse utan vila) eller ock på ett ställe där det *icke* är (och ett föremål kan ju icke vara där det icke är): Således är rörelsen omöjlig.

Åtskilliga andra ”aporier” av liknande art - även några, som riktar sig mot mångfalden och är av ett mera primitivt slag - tillskrivs Zenon. Det sagda får emellertid vara nog, och en och annan tycker kanske att vi redan alltför länge uppehållit oss vid dessa dialektiska finter, som dock ingen kan ta på fullt allvar. Men de är så oerhört typiska för grekiskt sätt att tänka, så utmärkande för grekernas obegränsade tillit till förnuftets slutledningar, deras vana att alltid bakom *orden,* t. ex, ord sådana som *vara* och *icke-vara,* se solida verkligheter, att vi icke har kunnat undgå att beröra dem. Otvivelaktigt finns det efter vårt sätt att se någonting av taskspelarkonst i detta hårdragna konsekvensmakeri. Även grekerna har känt det, och som redan nämnts har de dialektiska marknadsgycklarna haft roligt åt fader Parmenides och för resten även åt hans vresige motståndare, den dunkle efesiern. Där hör vi t. ex. en säga: Om Heraklit har rätt, behöver jag aldrig betala mina skulder, ty den jag som gjorde dem är en annan än den som skall betala dem. Och åter en annan: Om Parmenides har rätt, så kan t. ex. en människa icke lära sig vad hon icke förut vet, ty då blir hon något annat, dvs. går under såsom ett icke-vara. - Man kan kanske också med skäl fråga: Har män sådana som Parmenides och Zenon verkligen på fullt allvar *trott* på sin filosofi? Eller har den kanske för dem varit blott en intressant och roande lek? Säkert kan man inte svara ja på den sista frågan, men man torde knappast heller helt kunna bejaka den första. Visst är emellertid att de icke får förväxlas med sofister av det mera vulgära slaget. Hade man inte annat bevis därför så räckte det att peka på det allvar varmed en man som Platon tar deras läror, den kamp han har att utstå med dem. Och - såsom redan nämnts - deras verkan genom tiderna har varit omätlig. Vackert och träffande säger Hans Larsson: ”Man kan sitta och se i en bok om dessa båda män, tills de blir ett par vanliga människor, som tänkt ut vissa spetsfundigheter, men det måtte vara så, att de sagt mer än de själva vetat. Det är mera något, som trängt sig fram genom dem, än något, som de funderat ut. Genom tankens inneboende nödvändighet måste väl de stora motsatserna urladda sig så snart någon först rörde vid dem. Därav det outtömliga kraftflödet ur dessa enkla filosofer, som är oss överlämnade i några få sidor, ty ett faktum är det, att alla tiders filosofer ända fram till Hegel, till Goethe och Nietzsche genom dem som medier mottagit den gudomliga magnetiseringen.”

Heraklit nedlade sin skrift i den efesiska Dianas tempel, emedan, såsom Kierkegaard säger, ”hans tankar hade varit hans rustning i livet”. Men i det mänskliga tänkandets livrustkammare hänger än i dag Heraklits och Parmenides tankar ”som tomma harnesk, dem ingen kan fylla på jorden”.

4. Det pythagoreiska förbundet

Någon tid innan Parmenides i Elea förkunnade sin lära om det varandes enhet och orörlighet, hade i samma trakter (Syditalien) grundlagts ett märkvärdigt ordenssällskap, som förenade religiöst-mystiska intressen och strävanden med rent vetenskapliga och politiska. Sitt stamtillhåll hade det i den då blomstrande grekiska kolonin Kroton vid Kalabriens kust, men det bredde snart nog ut sig även över Sicilien, där bl. a. Platon trädde i livlig förbindelse med dess medlemmar, och sedan till själva Hellas.

Om stiftaren av detta pythagoreiska förbund, *Pythagoras* från Samos, skulle man gärna önska att veta mera; de verkligt tillförlitliga historiska källorna är emellertid ytterst sparsamma. Som en halvt mystisk gestalt förlorar han sig i sagans dunkel. Nära nog det enda samtida vittnesbörd vi äger om honom är Heraklits, som det tycks i förbigående fällda, föraktfulla yttrande: ”Pythagoras, Mnesarkos' son, har sökt forskning och vetande mer än någon annan människa och lade sig därav sin egen visdom till rätta; spetsfundighet och mångveteri.” Han skall ha varit född omkr. år 580 eller möjligen något senare och uppges av Cicero ha varit en lärjunge till Ferekydes från Syros, författare till en gammal kosmogoni i Hesiodos mystiska och fantastiska stil. Läran om själavandringen, som var en av de centrala religiösa dogmerna hos pythagoreerna, skall han ha övertagit av denne. Det förmodas även att han förvärvat sin visdom på vidsträckta resor, särskilt i Egypten. Visst är att åtskilliga idéer, som ligger till grund för pythagoreisk livsuppfattning, visar hän på Egypten såsom sin hemort. Historieskrivaren Herodotos talar också rätt och slätt om ”pythagoreer och egypter”. Enligt en tradition skall Pythagoras även ha besökt Babylon och därifrån hämtat sina astronomiska kunskaper. Visst är att han på äldre dagar slagit sig ned i Kroton och där blivit grundläggare av ett ordenssamfund. Man har träffande sammanställt detta pythagoreiska förbund med de medeltida riddarordnarna, t. ex. tempelherreorden. Liksom dessa var pythagoreerna bundna av stränga regler; förbundet hade olika ”grader”, i vilka man först blev upptagen efter genomgång av åtskilliga prov och ceremonier. Omkr. år 500 drabbades detta ordenssällskap av ett liknande öde som det som övergick tempelherreorden. I det hus i Kroton i vilket de pythagoreiska ordensbröderna plägade samlas blev de innebrända. Vad anledningen härtill varit vet man ej, och närmare detaljer om katastrofen saknas. Sannolikt har politiska motiv spelat in. Huruvida stiftaren själv även här träffades av döden, eller om han förut gått ur tiden, är likaledes obekant. Sedan denna tid upphörde det pythagoreiska förbundet att finnas som en fast organisation, men mästarens läror spriddes hastigt kring hela den hellenska världen.

Av Pythagoras själv äger vi icke en skriven rad, och ovisst är om han skriftligen fixerat sina läror. Hans auktoritet inom förbundet var så stor att man brukade avgöra tvistefrågor med ordet: *”Avtos efa”* (han har själv sagt så). Våra underrättelser om pythagoreernas läror stammar emellertid från lärjungarna, framför allt från *Filolaos*. Denne man, vars liv faller omkr. 450, skall ha varit i Aten och där personligen stått i förbindelse med Sokrates. Platon har under sina sicilianska resor sammanträffat med honom och anför honom ofta i sina skrifter. Pythagoréernas läror sammanfattade Filolaos i en skrift, av vilken vi ännu är i besittning av en del fragment.

Även för pythagoreerna, liksom för de gamla jonierna, Heraklit och Parmenides, var den centrala frågan: Vad är det eviga och bestående i växlingen? Det svar de ger på frågan är på en gång ett vittnesbörd om den grekiska tankens förmåga av abstraktion, sinne för proportioner, mått och klara konturer och dess dragning åt det mystiska och fantastiska. De svarar: Det bestående är varken något *ämne* eller någon lag i heraklitisk mening, det är *talen,* de matematiska relationerna. Pythagoreerna hade gjort en högst märklig iakttagelse: den, nämligen, att tonernas höjd står i ett visst, noga bestämt matematiskt förhållande till den svängande strängens längd. Man kan förstå människotankens undran och häpnad inför en sådan upptäckt: ett sinnligt fenomen reduceras därmed till stränga matematiska proportioner. Från denna naturvetenskapliga upptäckt av oöverskådlig bärvidd var i själva verket steget icke långt till en *talmystik,* som förefaller oss ytterst dunkel och abstrus. Talen, menade pythagoreerna, är tingens ”principer”. Således måste mot varje fundamentalt begrepp svara ett tal, som är dess egentliga väsen. Pythagoréerna fann, säger Aristoteles, ”i talen harmonins bestämningar och förhållanden, och sålunda visade sig för dem allt annat såsom efterbildat efter talen, men talen visade sig såsom det första i hela naturen. Så var talens element elementen i alla ting, och hela himmelen var harmoni och tal”. I ett fragment av Filolaos heter det: ”Talet är till sin natur för var och en tolkare, ledare och förare bland alla det förutan otillgängliga och ovetbara ting. Ty ingen skulle kunna veta något om tingen, varken i och för sig eller i deras förhållande till varandra, om icke talet och dess väsen funnits till ... Ej blott i andarnas och gudarnas värld ser man talet bevisa sin natur och kraft utan även överallt i mänskliga ord och verk, i alla tekniska arbeten och i musiken. Något misstag tillåter icke talets natur, vars väsen är harmoni. Fel och misstag tillhör den obestämda, oförnuftiga naturen. Men sanningen tillhör talets väsen och är därmed förbunden.” - Här ser man hur bakom den pythagoreiska talläran ligger en slutledning, som är utomordentligt typisk för grekiskt sätt att tänka. Den lyder så: ju vissare kunskap man kan ha om något, desto mera verklighet måste bo i denna kunskaps föremål. Nu är den matematiska kunskapen om talen fastare och mera bestämd, mera *objektiv* än den kunskap sinnena skänker oss. Följaktligen är också denna kunskaps föremål, talen, något mera verkligt, ett sannare vara än de sinnliga tingen. Hos Platon skall vi återfinna samma slutledning.

Vi har icke anledning att här mera i detalj gå in på den pythagoreiska talmystiken. Talserien från ett till tio bildar enligt denna världens grundelement. Ur enheten framgår den första fundamentala motsättningen, den mellan det begränsade och obegränsade; genom en ”harmonisk” blandning av dessa motsatser kommer så de följande talen till. Tiotalet, som är summan av de fyra första talen (1 + 2 + 3 + 4), är det mest fullkomliga. ”Det är”, säger Filolaos, ”en stor makt, det för allt till sitt mål, verkar allt och är det gudomliga, det himmelska och det mänskliga livets ursprung och ledstjärna.” I anslutning till detta heliga tiotal uppställde pythagoreerna en tabell över de tio grundläggande motsättningarna - ett första försök till ett slags kategorilära. Antiteserna är: 1. begränsat och obegränsat, 2. jämnt och udda, 3. enhet och mångfald, 4. höger och vänster, 5. manligt och kvinnligt, 6. rörelse och vila, 7. rätlinjigt och kroklinjigt, 8. ljus och mörker, 9. gott och ont, 10. kvadrat och rektangel. Det är för oss svårt eller omöjligt att förstå det djupa intresse som den grekiska tanken förband med dylika spekulationer, vilka hos pythagoreerna på ett egenartat sätt förenades med sinne för exakt vetenskap. Likväl vet vi att även en man som Platon tillmätte dem en djup betydelse och på sin ålderdom rent av sökte arbeta in dem i sin filosofi.

Med särskild iver beflitade sig pythagoreerna om studiet av astronomin. De lärde att jorden är klotformig och rör sig kring sin axel. Jämte henne kretsar månen, solen, de fem då kända planeterna och fixstjärnehimlen kring sin centraleld, belägen i världsalltets mitt men osynlig för oss, enär vi bebor den sidan av jordklotet som vänder sig ifrån den. - För att få det heliga tiotalet fullständigt tillade pythagoreerna såsom den tionde himlakroppen en ”motjord”, även denna osynlig för oss, enär den bebodda sidan av jordytan alltid vänder sig ifrån den. - Kring den himmelska centralelden, ”gudamodern”, ”Zevs borg”, ”altaret”, eller världsalltets ”härd” rör sig himlakropparna i en skön, harmonisk och högtidlig kördans och frambringar under sin rörelse en musik, ”sfärernas harmoni”, som blott vanan hindrar oss från att förnimma. Theodor Gomperz yttrar i sitt arbete ”Griechische Denker” om den pythagoreiska världsbilden: ”Alla trådar i hellensk världsåskådning löper här tillsammans: glädjen åt tillvaron, den kärleksfulla vördnaden för det av gudomliga krafter genomströmmade världsalltet, det höga sinnet för skönhet, mått och harmoni. En på en gång mera upplyftande och värmande världsbild har icke sedan dess sett dagen.”

Som redan ovan nämndes, intar läran om själavandringen en central ställning i pythagoreernas etiska och religiösa åskådning. Att denna lära icke är av grekiskt utan av egyptiskt eller orientaliskt ursprung, har vi även påpekat. Hur främmande den tedde sig för grekisk uppfattning kan man utläsa av några satiriska rader i ett fragment av Xenofanes : ”Hören nu vad man berättar om den vise Pythagoras : då han gick förbi och såg hur någon misshandlade en liten hund, talade han, gripen av medlidande, dessa lugnande ord: Hör upp att slå honom, ty när jag lyssnade till hans skall, förnam jag däri rösten av en man som varit min vän.” Genom det pythagoreiska förbundet blev emellertid själavandringsläran en ingrediens i hellensk uppfattning.

Själens bundenhet vid kroppen uppfattas av pythagoreerna såsom ett *syndafall.* ”Alla teologer och siare”, heter det i ett fragment av Filolaos, ”bekräftar att själen till straff för vissa synder är fängslad vid kroppen och nedsänkt däri som i en grav.” ”Vi människor befinner oss i ett slags fängelse och är blott en del av gudarnas egendom.” För den visa människan gäller det att så mycket som möjligt genom askes och kontemplation rena sig från det kroppsliga. Men denna rening sker icke fullständigt i ett liv utan kräver en mångfald återfödelser, avbrutna av straff i underjorden. Renad och återlöst ur ”födelsernas krets” återvänder slutligen själen till gudarnas sfärer. Dylika motiv, som blir en gemensam egendom i den grekiska mysteriereligionen, möter oss även hos Platon. ”Det förefaller”, säger han en gång, ”som om de frejdade män, som instiftat våra mysterier, nog har vetat vad de gjorde: i verkligheten gav de ju på sitt gåtfulla sätt en antydan om att den som oren och oinvigd kommer till Hades får ligga i dyn, men den renade och invigde får, när han kommer dit, bo tillsammans med gudarna.” De pythagoreiska ordensföreskrifterna, såsom fastor och avhållsamhet från köttföda, tystnad osv., sammanhänger tydligen på det närmaste med sådana uppfattningar.

Slutligen vet vi att Pythagoras eller hans lärjungar utformat den sällsamma läran om alla tings eviga återkomst. En gammal författare, Eudemos, en lärjunge till Aristoteles, yttrar: ”Ville man tro pythagoreerna, så skulle även jag en gång med denna stav i min hand stå och tala inför er, som skall sitta här på samma sätt i rader framför mig, och på liknande sätt skall det förhålla sig med andra ting.” Den periodiska återkomsten sker efter ”det stora världsåret”, en ofantlig tidrymd, till vilken varje år förhåller sig som sekunden till dygnet. - Det är väl icke osannolikt

att Nietzsches med sådant patos förkunnade lära om den eviga återkomsten är att återföra på reminiscenser från pythagoreisk filosofi, om den också hos honom får en helt annan betydelse. Eudemos' ord kan i alla fall lätt komma en att tänka på Zarathustraord som dessa: ”Du lär att det finns ett stort vardandets år, ett vidunder av storhet. Det måste likt ett sandur städse vrida sig på nytt, så att allt på nytt rullas upp och löper ut. - - - Jag kommer åter, med denna sol, med denna jord, med denna örn, med denna orm - icke till ett nytt eller bättre liv utan till samma liv.” i Även själva motiveringen för läran är likartad hos Nietzsche och pythagoreerna. I båda fallen stöds den av tanken på alltings genomgående nödvändighet och lagbundenhet.

Pythagoreiska tankemotiv har haft ett vidsträckt inflytande på mycken senare grekisk filosofi. Vi skall i det följande se hur de går igen, särskilt i det religiöst färgade tänkande som präglade senantiken. Även renässansens naturmystik har befruktats därav. Denna egendomliga sammansmältning av matematisk naturvetenskap med dunkla talspekulationer och element ur mysteriereligionerna har eggat både fantasi och eftertanke. När allt kommer omkring, bör även Mnesarkos son räknas med i raden av mänsklighetens stora upptäckare. Ty *en* odödlig och förblivande upptäckt har vi honom att tacka för: den att sinnliga förhållanden kan reduceras på matematiska relationer, kvaliteter på kvantiteter. Det är helt enkelt denna upptäckt som möjliggjort den nyare naturvetenskapen.

5. Några senare naturfilosofiska spekulationer

Vi kommer nu snart till den tid när filosofin tar sitt säte i Aten. Hittills har vi funnit den i de grekiska kolonierna i öster och väster. Den förste tänkare av betydenhet, som möter oss i den stad som snart blir den grekiska diktens och tankens egentliga hem, är *Anaxagoras*. Det är en i viss mening ny typ av filosof vi finner i honom, en alltigenom teoretisk natur, en man som blott lever för sin tanke och sin forskning.

Han stammade från den joniska kolonin Klazomene nära Smyrna och torde ha varit född omkring 500. Man berättar om honom att han helt och hållet försummade sina jordiska angelägenheter, sitt arv och sin förmögenhet, emedan han ansåg ”att betrakta det gudomliga', dvs. naturen, vara sitt livs hela mål och uppgift. Till Aten kom han vid fyrtio års ålder och kom där snart att tillhöra den vittra och visa krets som samlades kring Perikles och dennes väninna Aspasia. Till hans vänner och lärjungar hörde bl. a. diktaren Euripides. När vid början av det peloponnesiska kriget Perikles blev föremål för det atenska folkets lätt upptända förbittring, drogs filosofen med i hans fall. En bigott orakelpräst, Diopeithes, framförde i folkförsamlingen ett lagförslag, enligt vilket ”de människor borde dragas inför rätta, som antastade religionen och utbredde astronomiska läror”. Till de värsta förbrytelser som lades Anaxagoras till last hörde påståendet att solen skulle vara en glödande metallkula, större än Peloponnesos. Filosofen tog sin tillflykt till den joniska kolonin Lampsakos med det stolta yttrandet att naturen själv för länge sedan fällt domen mellan honom och hans anklagare. Ett par år senare, 428 f. Kr., slutade han där i kretsen av lärjungar sitt stilla forskarliv.

Av hans bok ”Om naturen”, som Platon och Aristoteles kunde läsa i dess fullständiga skick och vid flera tillfällen omnämner, har vi några fragment i behåll.

Även för Anaxagoras är ”de gamles svårighet”, förändringens problem, den centralfråga i vilken hans tänkande har sin utgångspunkt. ”Om uppkomst och undergång talar hellenerna med orätt; ty intet ting uppkommer eller går under, utan det sammansätts av ting som redan finns eller upplöses. Riktigare skulle man alltså i stället för uppkomst säga sammansättning, i stället för undergång upplösning.” ”Hur skulle väl ur något, som icke är hår, någonsin hår kunna uppstå, ur något, som icke är kött, kött?” Därav drar nu tänkaren denna egendomliga slutsats: Då ingenting kan uppkomma av intet och det likväl ser ut som om så vid varje förändring vore fallet, måste detta bero därpå att i alla ting finns beståndsdelar till allt. När t. ex. människokroppen med kött och hår, senor och ben, byggs upp och bildas av den näring den upptar, så beror detta på att redan i denna alla människokroppens beståndsdelar i små, för sinnena oskönjbara proportioner finns innehållna. I stället för de gamla joniernas enhetliga urämne får Anaxagoras sålunda i själva verket oändligt många sådana urbeståndsdelar - ”frön” eller ”homoiomerier”, såsom Aristoteles kallar dem - till tingen. ”Allt är i allt.” ”Man måste alltså anta att många och olikartade ämnen är i alla förbindelser och att dessa utgör fröna till alla ting, olika till form, färg, lukt och smak; att vidare människor och alla andra besjälade väsen ha kommit till stånd genom sådana förbindelser. - - - Innan nu någon utsöndring ägde rum, medan allt var tillsammans, var heller icke någon särskild färg tydlig. Ty blandningen av alla ting, det fuktiga och det torra, det varma och det kalla, det ljusa och det mörka, hindrade detta, liksom även det förhållandet att mycken jord innehölls i denna blandning och ett oändligt antal frön, som på intet sätt liknade varandra. Ty även av de andra ämnena liknade intet det andra. Således måste man anta att i allt alla ting finns.”

Denna ”utsöndring”, varigenom de olika tingen uppkommit, tänker sig nu Anaxagoras ha skett genom en alltjämt fortgående krets- och virvelrörelse hos världsalltet. ”Medan ämnena rörde sig och genom rörelsen frigjorde sig från varandra, åstadkom kretsrörelsen att differentieringen tilltog.” ”Det täta, det flytande, det kalla och mörka har anhopats där varest jorden nu befinner sig.” Denna svävar - såsom Anaxagoras, måhända påverkad av Anaximander, antar - som en cylindrisk pelare i världsalltets mitt. ”Det tunna, varma och torra har däremot dragit sig långt ut i etern.” På detta sätt har ur kaos så småningom framgått en välordnad kosmos, men i hela denna differentieringsprocess har intet nytt uppkommit och intet gått under. ”Man måste nu förstå att sedan alla ämnen på detta sätt skilt sig från varandra, den totala massan varken blir större eller mindre (ty det kan omöjligt finnas mera än alltet), utan att allt till kvantiteten förblir sig likt.” Läran om materiens oförstörbarhet har, som man ser, gamla anor i det mänskliga tänkandets historia.

För att förklara hur själva denna kretsrörelse, som är grunden till differentieringen, begynt, behöver nu emellertid Anaxagoras ännu en ”princip” jämte sina till antalet oändliga ”frön”. Och här är det vi möter hans bekanta och mycket omstridda lära om *nous*, dvs. förnuftet, tanken eller anden, såsom grunden till världsbildningen. ”Sedan nous givit impulsen till rörelsen, begynte differentieringen i det i rörelse stadda alltet, och vad nous satte i rörelse frigjorde sig från vartannat.” Nous eller förnuftet är sålunda för Anaxagoras den yttersta världsgrunden. Han har tänkt sig detta förnuft som en över hela världen stående transcendent makt, från vilken rörelsen utgått, men han talar även uttryckligen om att det är immanent i allt. ”De övriga tingen”, säger han, ”bär inom sig en del av allt, men förnuftet är något enkelt, sig självt nog och icke blandat med något annat ting, utan ensamt och för sig självt. Ty vore det icke för sig självt utan blandat med annat, skulle det

ha del i alla ting, då nämligen allt annat är en blandning av allt. - - - Varje blandning skulle hindra det att behärska allt, såsom det gör, då det är ensamt och för sig självt. Det är det finaste och renaste av alla ting och har fullständig kunskap om allt och den högsta kraft. Allt som är besjälat, stort och litet, behärskar förnuftet. Det är också herre över hela kretsrörelsen, så att denna tagit sin början genom det. Först begynte kretsrörelsen någonstädes i smått, sedan tog den större omfång och drog mer och mer in i sin virvel. Och om allt det, som blandades och åtskildes, hade förnuftet kännedom. Allt ordnade förnuftet, såsom det för framtiden skulle bli, förut var och för närvarande är, även den kretsrörelse vari nu stjärnorna, solen och månen är inbegripna, liksom luften och etern, som skildes ut.” A andra sidan heter det: ”Förnuftet, som är evigt, är i sanning även nu där varest även allt annat finns, i den omgivande massan, i den som sluter sig till denna och i de ämnen som redan skilts ut därifrån.”

Aristoteles säger att Anaxagoras genom införandet av denna rent andliga princip framträder som ”den förste nyktre bland stammande”. Det är dock att märka att nous hos Anaxagoras knappast är helt befriat från alla materiella egenskaper. Närmast tänks det som ett eteriskt, i allt inträngande ämne. Anaxagoras säger att förnuftet ordnat allt, men han gör i sin naturförklaring icke i enskildheter bruk av denna sats. Ty hans naturförklaring utgår inte från ändamålens utan från de rent mekaniska orsakernas synpunkt. Med en nyare terminologi skulle väl hans ståndpunkt närmast betecknas såsom *deistisk.* Platon och Aristoteles, som båda prisar Anaxagoras, emedan han införde förnuftet såsom världsprincip, är lika enstämmiga i sitt klander över att han icke använt det såsom förklaringsprincip i enskildheter. Han använder, säger Aristoteles, sitt världsförnuft såsom en ”teatergud”, som liksom gudarna i skådespelen uppträder och räddar situationen, där ingen annan förklaringsgrund är möjlig. ”Men för övrigt söker han orsaken hellre i allt annat än i förnuftet.” Och Platon låter Sokrates berätta om den besvikelse han vid läsningen av Anaxagoras erfor, då han såg att han icke vid sin naturförklaring gjorde bruk av nous såsom universell princip. ”Då jag en gång hörde en person läsa upp något ur en bok av Anaxagoras, där det hette att det är förnuftet som styr allt och är upphov till allt, blev jag glad över denna förklaring och ansåg det i viss mån riktigt att förnuftet är upphov till allt, och jag menade att om så är, det allt ordnande förnuftet då också måste ordna och anbringa allt på bästa möjliga vis. - - - Ja, så tänkte jag och var glad att ha i Anaxagoras funnit en lärare efter mitt sinne i kunskap om tingens orsaker. Jag tänkte att han först skulle säga mig om jorden var rund eller platt, och sedan han gjort detta, skulle han utreda den nödvändiga orsaken till det ena och det andra, i det han talade om vad som var bäst och varför det var bäst att så var. --- På samma sätt hade jag också föresatt mig att spörja honom beträffande solen och månen och de övriga himlakropparna, om deras inbördes hastighet, deras rörelse och övriga förhållanden, i vad mån det är bäst för envar av dem att verka och påverkas på de sätt som sker. - - - Och jag skulle inte för allt i världen ha velat sälja mina förhoppningar, utan med väldig iver tog jag och läste hans skrifter så fort jag kunde, för att jag så fort som möjligt måtte få lära känna både det bästa och det som är sämre. Men, min vän, från denna härliga förhoppning rycktes jag hastigt bort, när jag läste vidare. Jag fann i honom en man som ej alls brydde sig om förnuftet, ej heller i samband med förnuftet angav några grunder för tingens ordnande, utan som i stället skyllde på luft och eter och vatten och många andra besynnerliga orsaker. Det föreföll mig som om han betedde sig på alldeles samma sätt, som om någon först ville påstå att Sokrates i allt vad han gör låter sig ledas av sitt förnuft, och sedan, då han skulle söka angiva orsakerna

till mina handlingar, t. ex. förklarade att jag sitter här (Sokrates tänks fälla orden sista dagen i fängelset) därför att min kropp består av ben och senor, och benen är hårda och skilda åt genom ledgångar, och senorna däremot är av den beskaffenheten att de kan spännas och slappas och de omger benen jämte kött och hud. - - - Men han skulle ej bry sig om att nämna de verkliga orsakerna: att då atenarna ansett det riktigt att döma mig till döden, jag å min sida funnit det riktigt att sitta här och underkasta mig det straff de ådömt mig. Ty jag tror nog att dessa ben och senor för länge sedan skulle varit i Megara eller Beotien, förda dit av uppfattningen om vad som var bäst, om jag icke ansett det rättare och ädlare att underkasta mig det straff som staten ådömer mig, än att genom flykten komma undan. Men att kalla sådant, som Anaxagoras anför, för orsaker är ju alldeles orimligt. Om åter någon ville påstå att jag icke är i stånd att göra det som jag vill utan att äga ben och senor och annat dylikt, så skulle han ha rätt. Men att jag på grund av detta gör som jag gör och därigenom handlar förnuftigt (i stället för att det sker genom att jag väljer det bästa) - det är i alla fall ett bra vårdslöst sätt att uttrycka sig på. Tänk att ej kunna skilja mellan att ett är den verkliga orsaken, ett annat är det utan vilket orsaken icke kan bli orsak. Men det tycks vara just detta som folk i allmänhet, trevande omkring i mörker, med ett oegentligt namn kallar orsak. På grund härav låter den ene en virvel från himmelen omge jorden, under det att den andre lägger luften som stöd under jorden, liksom vore jorden ett stort tråg. Men den kraft som gör att den ligger som det är bäst, den söker de ej utforska, ej heller tror de att det ligger något gudomligt i den.”

Vi har anfört detta berömda ställe ur Platons ”Faidon” i hela dess längd, enär det ger ett vältaligt vittnesbörd om huru *kausal och teleologisk* världsförklaring här för första gången kommer i medveten och skarp strid, en strid som fortgår genom hela filosofins historia. Vad Platon och Aristoteles icke fattar - och från sin ståndpunkt icke kan fatta - det är att ”förnuftet” för Anaxagoras i grunden alldeles icke spelar någon annan roll än den att vara en *kausal* förklaringsprincip vid sidan av andra, när dessa icke räcker till. De vill principiellt förklara allt ”ur det bästa”, dvs. ur det förnuftiga ändamålet. Man kan fråga på vilken sida det moderna tänkandet ställer sig, om det sluter sig till Anaxagoras eller till Platon. Svaret blir otvivelaktigt: *I första hand* till Anaxagoras. *Inom* naturvetenskapen mönstrar man alltmer ut ändamålsorsakerna, och detta säkerligen med all rätt. De bringar blott förvirring där. Men sen blir frågan huruvida den kausala aspekten på tillvaron är den sista och slutgiltiga, eller om icke hela kausalsystemet som sådant kan inordnas i ett ändamålsbestämt helt. Och detta är en fråga som än i dag skiljer världsåskådningar åt.

Anaxagoras skrev en enkel, konstlös, bildfattig och saklig prosa. En helt annan personlighet är det som över årtusendenas rymd talar till oss ur en hans samtidas, *Empedokles,* bildrika, fantastiska, av poetisk kraft och rikedom sprudlande dikter. Empedokles från Agrigent (det nuvarande Girgenti) på Siciliens sydkust var icke såsom Anaxagoras en teoretisk, kontemplativ forskarnatur. Profet, diktare, statsman, forskare, undergörare och charlatan står han mitt i det rika och rörliga livet. ”Ej som en dödlig man utan som en av de odödliga vandrar jag omkring bland eder, ärad av envar, såsom det höves”, sjunger han. ”Heliga bindlar och blomsterkransar omgiva mitt huvud. När jag följd av mina lärjungar, av män och kvinnor, drager in i de härliga städerna, visar man mig överallt vördnad. Tusende kommer mig till mötes och spörjer, var vägen till frälsning går. Andra önskar av mig ora-

kelspråk och åter andra ett kraftigt ord för att besvärja de sjukdomar, varav de länge lidit.”

Liksom Heraklit stammade Empedokles ur en aristokratisk släkt och liksom denne sägs han ha blivit erbjuden och avböjt en kungakrona, sedan han spelat en framträdande roll i någon politisk omvälvning. Till större ting än till en kungakrona stod hans håg. Han kände sig genomströmmas av världsalltets mäktiga krafter och i stånd att behärska naturen och andarna.

Ingenting tycks honom omöjligt för den ande som blickat in i naturens och själens krafter. ”Vilka läkemedel det finns för att avvärja sjukdom och ålder, skall du erfara. Du skall stilla stormens aldrig vilande kraft, som mäktigt brusande sopar fram över jorden och förhärjar fälten. Din vilja skall betvinga vindarna.” Empedokles lär genom kanalisering ha torrlagt staden Selinunts feberrika sumpmarker och genom att spränga sönder en bergvägg ha förskaffat sin fädernestad tillgång till de nordliga vindarna och därmed ett sundare klimat. Han lär ha helat de svåraste sjukdomar, och legenden, som spunnit en gyllene vävnad kring hans gestalt, berättar att han uppväckt från de döda en man som legat död i trettio dagar. Känslan av denna makt över naturen, denna enhet med de gudomliga krafterna, fyller honom med samma stolta jubel som vi finner t. ex. hos renässansens naturmystiker, en Bruno, en Paracelsus. Och dock bor det ödmjukhet på bottnen av denna självkänsla. ”Varför”, utbrister han, ”så många ord, liksom om det vore något så stort, om jag höjer mig över dödliga människors förlorade släkte?” ”Vänner, att det bor sanning i mina ord vet jag. Dock når en människa den blott med svårighet och människoanden erövrar icke lätt trons glöd.”

Då Empedokles var omkring sextio år gammal fördrevs han av sina medborgare från sin fädernestad. Han tog sin tillflykt till Hellas och torde kort därpå ha slutat sina dagar på Peloponnesos. Legenden har låtit honom på ett mera effektfullt sätt försvinna från denna jordiska scen, för vars tragik han har så gripande ord. Än heter det att han i eld blivit upptagen till himmelen - liksom Elia och fader Romulus - än att han störtat sig ned i Etnas krater. Det är sistnämnda tradition som ligger till grund för den tyske diktaren Hölderlins sköna, tyvärr ofullbordade drama ”Der Tod des Empedokles”.

Det finns ingen uppkomst och undergång i absolut mening- denna lära har vi nyss hört ur Anaxagoras mun, och Empedokles upprepar den. ”Bland de jordiska tingen finnes icke någon uppkomst, ej heller någon undergång i den fördärvbringande döden; det finnes blott förbindelser och åtskiljande av förenade ämnen: uppkomst är blott ett ord, som människor bruka. De kalla det visserligen uppkomst, så snart något genom ämnenas förening träder i dagen, det må vara en människa eller något av djurens släkte, en fågel eller en växt; och när de skiljas åt, tala de om en olycksdiger förintelse. Orätt göra de därmed.” Han upprepar det gamla välkända argumentet, som rymmer hela ”de gamles svårighet” : ”Aldrig kan ju ur det, som icke är, ett varande uppstå, och att det, som är, skulle gå under är orimligt och omöjligt, ty det kommer alltid att finnas till.”

För att förklara vardandet och förändringen går han nu emellertid en medelväg mellan den gamla läran om *ett urämne* och Anaxagoras’ teori om ett oändligt antal sådana. Han antar *fyra* grundämnen, de senare genom Aristoteles auktoriserade s. k. fyra elementen: jord, vatten, luft, eld - man borde kanske hellre säga: fast, flytande, gasformigt och ”nästan okroppsligt”. Genom blandningar i olika proportioner av dessa fyra element uppkommer tingens mångfald. Empedokles sö-

ker åskådliggöra detta med en bild. ”Liksom skickliga och konstförfarna målare, då de målar brokiga bilder till votivtavlor, begagnar mångahanda färger, i det de än tager mer av en än av en annan för att av en harmonisk blandning göra den färdiga bilden, varpå de framställer alla möjliga figurer, träd och människor, kvinnor och män, allehanda djur, fåglar och havets invånare, ja, även de länge levande och vördade gudarna - på samma sätt är ämnena källan till otaliga jordiska ting, som vi ser. Låt icke sinnena bedraga dig utan var fast övertygad därom.” Vi ser även av denna bild att Empedokles söker förklara tingens kvalitativa åtskillnad ur de kvantitativa proportioner som ingår i de olika blandningarna. Därmed har han åtminstone uttalat en aning om den tanke som ligger till grund för hela den nyare kemin. - Blandningen och anhopningen av olika ämnen sker överallt så att lika dras till lika. Denna tanke om likheternas attraktion till varandra genomgår nästan monotont hela Empedokles världsåskådning. ”Jord förökar sin massa genom jord, luft genom luft.” ”Till det skarpa drages det skarpa, det varma till det varma.” Såsom en av de första har han uppställt kunskapsproblemet i dess naiva form: Hur kan vi ha någon kunskap om de yttre tingen? Även denna fråga besvarar han med tillhjälp av principen om det likas frändskap och dragning. Emedan våra sinnen är sammansatta av samma ämnen som de yttre tingen, kan de uppfatta dem. ”Genom jorden i oss ser vi jord, vattnet genom vatten, den glänsande luften genom luft och förtärande eld genom elden; kärleken förnimmer kärlek och hatet hat..”

Liksom nu emellertid Anaxagoras måste gripa till en princip utom och över de till antalet oändliga grundämnena för att förklara, hur den process som för till deras differentiering och blandning tagit sin början, så inför Empedokles utom de fyra elementen två grundprinciper; som danar världen och åstadkommer blandning och åtskillnad: *kärleken* (filia) och *hatet* (neikos). Dessa makter, om vilka det heter att de ”hittills varit, alltid skola vara och aldrig skola förgås”, kämpar om herraväldet i naturen. Än har den ena, än den andra övertaget, och till följd av deras rytmiska växling genomlöper tillvaron cykliska, regelbundet återkommande perioder. ”Tvåfaldig är de jordiska tingens uppkomst och tvåfaldig deras undergång. Än träder allt tillsammans, förenat genom kärleken, än strävar allt isär, söndrat genom hatet.” Vid världsperiodens begynnelse härskade kärleken. ”När hatet sänkt sig ned i virvelns nedersta djup, och kärlekens kraft trätt in i centrum, då trädde allt tillsammans till en enhetlig bildning. Efter vart och etts natur skedde förbindelsen. Medan detta skedde, vek hatet ut till gränsen. Dock förblev ännu mycket oblandat i blandningen, och svävande där fasthöll det hatet. Ty restlöst hade detta ännu icke vikit undan till världsalltets yttersta rundning. Men ju mera det vek bort, desto mer ryckte kärlekens milda, fullkomliga kraft framåt i gudomlig strävan. Hastigt uppstod nu de oförgängliga tingen ur de oförgängliga ämnena, och det som förut fanns i rent tillstånd blandade sig nu med vartannat. En otalig mängd jordiska väsen uppstod, skaror av olika former och gestalter, ett under att skåda.” Om dessa organiska väsens uppkomst har Empedokles utvecklat en uppfattning, som i all sin primitivitet kan sägas göra honom, liksom hans föregångare Anaximander, till en av dem som förebådar den moderna descendensteorin. Först uppkom växterna, sedan djuren. Dessa bildades på så sätt att genom tillfälligheternas blinda lek enskilda lemmar eller delar av organismer kom till. ”Huvuden i mängd sköt fram ur jorden, saknande bålar, enskilda armar irrade omkring utan skuldror, ögon svävade ensamma omkring utan pannor.” Dessa kombinerades på olika sätt till egendomliga monstra.. ”Så framväxte missfoster med dubbla anleten, dubbelt bröst, släpfotade och med otaliga händer; djurkroppar dök upp med människohuvud och åter mänskliga kroppar med oxhuvud.” Naturen försökte liksom slumpvis olika kombinationer, in-

nan den fann det riktiga och harmoniska. Kanske har Empedokles med denna groteska och fantastiska lära sökt giva en rationalistisk förklaring på myternas sällsamma fabelväsen. Men det lider intet tvivel om - och åtminstone en grekisk tänkare, Epikur, har även förstått det - att i denna lära den tanken även skymtar fram, som är descendenslärans grundtanke: att naturens ändamålsenlighet kan förklaras ur ett rent mekaniskt skeende, då nämligen det ändamålsenliga såsom bättre anpassat i kampen för tillvaron överlever det som saknar ändamålsenlig anpassning.

Kärlekens välde i alltet är icke evigt. Åter tränger hatet och tvedräkten in i dess lemmar. Kärlekens seger avlöses åter av en kamp med hatet, som slutar med dettas, visserligen även den övergående, seger. ”Sedan hatet åter vuxit sig starkt i lemmarna och kommit till ära - ty den tid var fylld, då de genom en mäktig ed växelvis var bundna vid varandra - då genomfors gudens alla lemmar av en bävan.” Det är i denna hatets tid som det nu levande släktet har sin varelse. En gång, sjunger Empedokles, regerade kärleken: ”Aldrig fuktades då altaret av tjurars blod, utan att döda ett liv och förtära kött betraktades då som ett avskyvärt brott bland människor. Tama var då alla djur och i vänskap förbundna med människor. Skogens fåglar och djur var alla förenade i kärlek. I evig grönska stod trädens kronor och året igenom bar de rika frukter i en mild och ren luft.” Men detta paradisiska tillstånd är förbi. ”Ve dig, du arma släkte av dödliga, fullt av jämmer och elände! Ve dig, att du sprungit fram ur en sådan strid!” ”Här på denna osaliga plats, på ofärdens ängder, irrar i mörkret det spöklika mordet, tvedräkten och skaror av andra olycksdigra makter, hetsiga febrar och vämjelig förruttnelse, som kommer människorna att ryckas ned i förgängelsens ström.” Vi lever nu här på jorden i våra kroppar såsom ”i ett grottlikt valv” - en bild som måhända Platon tagit upp från Empedokles, ty den återkommer hos honom.

Med denna pessimistiska syn på jordelivet förbinder sig hos Empedokles den pythagoreiska tanken att jordelivet är ett straff för synder begångna i föregående liv och att själen först genom rening och återfödelser på nytt kan uppstiga till det gudomliga. Liksom Pythagoras, av vilken han torde ha tagit starka intryck och som sannolikt åsyftas i ett fragment som talar om en vis man, vilken ”såg tillbaka på tio och tjugo släkten och skådade allt, som varit och skett i det oändliga världsalltet”, ansluter sig Empedokles till läran om själarnas vandring genom olika kroppar och förbinder med denna lära samma etisk-religiösa grundåskådning som Pythagoras. Ett fragment skildrar denna själarnas tusenårsfärd sålunda: ”Så lyder ödets dom, ett gammalt, ja, evigt gudomligt beslut, förseglat med en mäktig ed: den av de gudomliga själarna, begåvade med ett evigt liv, som förledd av hatet befläckat sig med mord eller genom att svära falskt påbördat sig menedens skuld, måste trettiotusen år irra fjärran från de saligas ängder, och under tidernas lopp antaga de dödligas brokiga former under den mödosamma växlingen på livets stigar. - - - Även jag är en sådan kringirrande vandrare, ty jag hade förtrott mig åt det blinda hatet och så stötts bort från gudarna.” En annan gång förtäljer tänkaren oförbehållsamt: ”Själv har jag redan blivit född som gosse och som flicka. Jag har varit en växt, en fågel och en stum fisk i havet.” Om den slutliga reningen och befrielsen, som han för sin egen del synes anse nära förestående, säger han: ”Slutligen blir de visa till siare och sångare och läkare eller härskar som furstar i kretsen av dödliga människor. Från en sådan ställning stiger de till gudar i ovansklig ära och får åter sitta till bords och vid härden med de andra odödliga, fria från mänskliga lidanden, eviga och oföränderliga.”

När Empedokles nu å ena sidan talar om att själarna nedstiger i kropparna som i en grav eller grotta, å andra sidan driver samma lära som de gamla jonierna, att all materia är besjälad eller begåvad med medvetande, så blir det icke lätt att häri finna konsekvens och enhet. Olika försök att jämka samman dessa läror har gjorts. Man har åberopat sig på det fragmentariska skick vari vi äger hans dikter; därtill förekommer den pythagoreiska själavandringsläran och den därmed sammanhängande religiösa mystiken blott i den ena gruppen av fragment, de som tillhör den s. k. Reningssången, icke i den andra lärodikten ”Om naturen”. Man har därför antagit två olika utvecklingsskeden hos tänkaren, ett mera naturfilosofiskt och ett pythagoreiskt. Man har slutligen menat att det är fråga om två olika själsbegrepp, i det ena fallet själen såsom en allmän livsprincip, i det andra såsom en individuell i kroppen nedstigen ”daimon”. Theodor Gomperz anför goda skäl för denna sistnämnda tolkning. Vi skall emellertid här icke uppehålla oss därvid. Det torde knappast vara psykologiskt riktigt att i enskildheter söka alltför sträng konsekvens hos en sådan, halvt mytisk, halvt teoretisk tänkare som Empedokles. Vill man söka förstå, hur två olika och mot varandra stridande läror, den ena av religiöst, den andra av teoretiskt innehåll, kan stå tillsammans, behöver man, såsom Zeller påpekar, blott tänka på den kristna spekulationen. ”Hur många teologiska läror”, säger denne, ”har icke blivit trodda av kristna tänkare, vilkas filosofiska konsekvenser dock alltigenom strider mot dessa läror.”

Om gudarna synes Empedokles ha haft den uppfattningen att de är besjälade, individuella väsen, till graden men icke till arten skilda från människorna. Han säger ju att människorna blir gudar och betecknar sig rent av själv som gud. Gudarna är icke eviga utan ”länge levande”. Dock - *en* gud känner han, som står högre än alla de andra: Apollon. Uttryckligen vänder sig Empedokles i ord, som påminner om Xenofanes, mot tanken att han äger mänsklig kropp och gestalt. Han är ”ett heligt, outsägligt, andligt väsen, vars snabba tankar ilar genom alltet”. Han är liksom det ideal mot vilket människoanden skall sträva. ”Salig den, som samlat sig en skatt av gudomlig ande”, utropar den gamle siaren från Agrigent.

6. Demokrit från Abdera och den grekiska materialismen

Vi står redan vid tröskeln till det grekiska tänkandets stora och klassiska tid. I Aten genljuder pelarhallar och bad av sofisternas ordfäktningar och tankestrider, och med dem blandar sig Sokrates’ stridsglada röst. Det är Hellas korta och glänsande blomstringstid efter perserkrigen. Det är Perikles’ tid och Sofokles’, Fidias’ och Praxiteles’. På Akropolis reser sig de tempel och kolonnader som än i dag i sitt härjade skick vittnar om vad människoanden mäktat stort och velat ännu större.

Vid denna tid kom till Aten en okänd främling. Han var filosof även han, men inte av det slaget, vars röst hörs i dagens strider. Han var en stillsam forskare av samma art som Anaxagoras och hade liksom denne offrat alla jordiska fördelar på vetande och forskning. Ingen i Perikles’ stad synes ha tagit någon notis om honom. ”Jag kom till Aten, men ingen kände mig där”, skriver han. Men det mänskliga tänkandets hävder har tagit notis om honom, och än i dag nämns hans namn med berömmelse såsom namnet på en av naturvetenskapens grundläggare. Han hette *Demokrit* och var från staden Abdera, Greklands nordligaste utpost mot Makedonien.

Namnet Abdera känner vi från Frödings dikt om Apelles' olyckliga besök därstädes. De goda abderiterna fick under en senare tid det namn om sig, som vi ännu inlägger i ordet "abderitisk", dvs. bakvänd och otidsenlig i alla avseenden. En senare legend vet också att berätta att de i egen tanke ovanligt kloka abderiterna skakade på huvudet åt sin landsman Demokrit och icke höll honom för riktigt klok. Gripna av medlidande lät de goda människorna tillkalla ingen mindre än läkekonstens fader, den gamle Hippokrates, för att råda bot. Denne anträffade patienten i trädgården, mitt ibland bokrullar och djurkroppar, som han var sysselsatt med att dissekera. Han fann i honom den klokaste mannen i Abdera, och besöket gav upphov till en varaktig, genom en lång brevväxling fortsatt vänskap. Hippokrates och Demokrit var jämnåriga, båda födda år 460 f. Kr.

Om Demokrits levnad känner vi f. ö. föga. Han, företog vidsträckta resor. "Bland mina samtida", säger han själv, "har jag varit vidast omkring i världen. Jag har utsträckt min forskning längre än någon annan, sett fler länder och luftstreck och hört fler tal av lärda män. I den av bevis understödda sammansättningen av linjer (dvs. geometrin) har ingen överträffat mig, icke ens de egyptiska lantmätarna." Legenden låter honom bl. a. ha mottagit undervisning av persiska mager, en uppgift, som dock passar föga till hans nyktra, från varje tillsats av mystik befriade lära. I en sällsam kontrast till hans något skrytsamma tal om den mångfald av kunskaper han förvärvat står ett annat, säkerligen autentiskt yttrande av honom. "Icke efter en massa *vetande* skall man sträva utan efter mycket *förstånd."* Det är något i samma väg som det gamla ordet: *non multa sed multum.* Eftervärlden har kallat Demokrit "den leende filosofen" i motsats till Heraklit, som kallats "den gråtande". Sannolikt är den abderitisk tänkarens glada och sunda levnadsvisdom upphovet till denna benämning.

Sin filosofi lade han ned i ett stort antal skrifter. Aristoteles, som är hans filosofiske motståndare, ger honom det vitsordet att han synes "ha tänkt över alla ting". I en skrift kallad "Den stora världsordningen" utvecklade han sin naturfilosofi. Abderiterna synes till slut ha uppskattat sin landsman, ty hans offentliga föreläsningar renderade honom hundra talenter, och man lär ha rest ärestoder åt honom. Vad vi nu har i behåll av hans litterära kvarlåtenskap är en samling fragment, uppgående till närmare ett par hundra. De är dock tillräckliga för att låta oss skönja grundlinjerna till hans lärobyggnad i dess sällsynta renhet och konsekvens.

Demokrit sägs ha haft en lärare, en viss *Leukippos,* som ibland nämns som atomismens grundläggare. Vi vet ingenting om honom, och redan i antiken betvivlade man hans historiska existens. Möjligen är han blott en pseudonym, varav filosofen i yngre dagar begagnat sig. I varje fall är det omöjligt att avgöra vad som är Leukippos' andliga egendom och vad som tillhör Demokrit. Ett enda fragment äger vi som tillskrivs den förre, men det kan lika gärna härröra från Demokrit, och åtskilliga forskare antar att så är fallet. Visserligen är det ett ytterst viktigt sådant, ty det ger en av grundtankarna i hela systemet. "Intet sker utan orsak utan allt har sin orsak och är nödvändigt."

Vi har sett hur de föregående naturfilosoferna har sökt förklara förändringen genom att anta ett eller flera eller oändligt många grundämnen, som genom blandning och sönderdelning, förtätning och förtunning ger upphov till tingens brokiga mångfald. Demokrits måhända allra största filosofiska originalitet ligger däri att han förnekar att dessa "sinneskvaliteter" är något som tillkommer tingen själva, oberoende av vårt sätt att uppfatta dem, och i stället förlägger dem till våra sinnen.

”Begreppen färgad, söt, bitter, varm, kall är blott beroende av meningen, i verkligheten finns det blott atomerna och det tomma rummet.” Vi brukar säga: sinneskvaliteterna (eller såsom man uttryckt sig, de ”sekundära” kvaliteterna) är blott subjektiva, i verkligheten finns blott de kvantitativa, förhållandena. Det är varken mer eller mindre än *den fysikaliska världsbilden* som Demokrit för första gången i dessa knappa ord tecknat. Han har övergivit vad man kallar den ”naiva” realismen och i stället lagt grunden till en ”kritisk” realism, vars vidare utveckling ligger i den linje som för till Kant. Han är här en föregångare till sådana tänkare som Galilei, Cartesius, Locke. När renässansen skapar den nyare naturvetenskapen, är det i grunden Demokrits tanke som slår igenom.

Här är den första klyvningen av verkligheten i *fenomen* och ”ting i sig”. Verkligheten sådan den ter sig för våra sinnen är en rikedom av kvaliteter: färger, ljud, smak osv. Men verkligheten i och för sig är enligt Demokrit blott kvantitativa förhållanden. ”I verkligheten existerar intet annat än atomerna, och det tomma rummet.” Ordet atom betyder odelbar. Vad har nu Demokrit tänkt sig med dessa verklighetens sista odelbara beståndsdelar? Icke just vad de moderna atomteorierna förstår därmed, men i alla fall något som gör Demokrits atomlära till en direkt föregångare till dem. Han har tänkt sig ett oändligt antal smådelar, vilka genom att samlas till komplex i olika kombinationer bildar tingens mångfald och olikhet. Atomerna har ingen kvalitativ olikhet, ingen färg t. ex., men de är varandra olika till form och storlek. Av evighet fallande genom det tomma rummet har dessa atomer genom sin anhopning givit upphov till världsalltet, som består av otaliga världar, vilka uppkommer och förgås. Demokrit utgår från den - såsom man vet felaktiga - föreställningen att en större och tyngre kropp faller fortare än en lättare. Därigenom har en tyngre atom under sitt fall stött emot en lättare, som sålunda är i långsammare rörelse. Har stöten träffat snett, så har den givit upphov till en virvelrörelse, som varit begynnelse till en världsbildning, i det den efter hand dragit in allt större atomkomplex i virveln. Så har atomerna genom rent mekaniska orsaksförlopp kommit att ordnas till helheter ”liksom vid havsstranden till följd av vågornas rörelser avlånga småstenar förenas med de avlånga, runda med de runda på samma plats”.

Såsom redan framhållits sker allt detta med den strängaste nödvändighet. I Demokrits värld härskar den blinda Ananke. Det populära tänkandet gör här - och gjorde det också redan i antiken - en egendomlig förväxling. Det förväxlar den mekaniska nödvändigheten med *slumpen* eller tillfälligheten. Det förväxlar det som icke sker av någon *förnuftig* eller ändamålsbestämd orsak med det som icke sker av någon orsak alls. ”Intet”, säger med rätta F. A. Lange, ”står i ett mera. fullständigt motsatsförhållande till vartannat än slumpen och nödvändigheten, och dock förväxlas ingenting oftare med vartannat. Grunden härtill ligger däri att begreppet nödvändighet är fullkomligt klart och entydigt, begreppet tillfällighet däremot växlande och relativt. Om medan en människa går över gatan en tegelpanna just råkar falla på hennes huvud, så betraktar man detta som en tillfällighet. Och dock tvivlar ingen på att vindens tryck, tyngdlagen och andra naturliga förhållanden fullständigt bestämde händelsen, så att den försiggick med fullständig nödvändighet och även med naturnödvändighet måste inträffa just i det ögonblicket och träffa just detta på ett bestämt ställe befintliga huvud. Man ser av detta exempel genast att antagandet av en tillfällighet innebär en partiell negation av ett ändamål. Takpannans fall kunde enligt vår mening icke ha något förnuftigt ändamål.” Lika enkelt som detta resonemang förefaller oss, lika svårt har det varit för

människotanken att nå fram till och fasthålla det. Åter och åter möter vi förväxlingen mellan slump och mekanisk kausalitet. Även hos Platon finner vi den. Demokrit är en av de stora milstolparna i orsaksbegreppets historia. Hur nära denna tanke på allts genomgående kausala nödvändighet legat honom om hjärtat ser vi av ett yttrande som detta: ”Jag ville hellre ha upptäckt ett enda orsakssammanhang än vara kung över perserna.”

Den närmare förbindelsen mellan atomerna till större komplex tänker sig filosofen på ett ganska primitivt sätt så, att de genom ”små. hakar” i bokstavlig mening kedjas fast vid varandra. Atomerna har, som nämnt, många olika former: somliga är runda och kan blott hållas tillsammans i komplexet genom de atomer som omger dem, andra har små hakar, andra åter små inbuktningar osv. Även om dessa Demokrits åsikter ej håller streck inför den nyare forskningen, har man i varje fall skäl att beundra den konsekvens varmed han söker återföra allt till mekanisk-åskådliga relationer.

Vi kommer nu till Demokrits speciellt materialistiska lära. Det existerar, som vi sett, enligt honom intet annat än atomerna och tomrummet. Således intet andligt? Nej, icke i verkligheten, ty vad vi kallar ”själ” är liksom allt annat blott ett atomkomplex. De atomer som sammansätter själarna är icke till arten utan till graden skilda från dem som bildar kropparna. De är finare, glattare, lättrörligare och genomtränger till följd av sin rörlighet hela kroppen. ”Själen” är således ett tänkande ämne, av liknande beskaffenhet som elden, och Demokrit säger att detta ämne genomtränger hela världsalltet och finns i allt. Här träffar vi materialismen i dess på en gång mest konsekventa och mest sårbara form. Det låter alltid mera antagligt att, såsom en nyare materialism gör, säga att det själsliga är rörelse hos atomerna i hjärnan eller en energiform, jämställd med värme, ljus eller elektricitet, än att, såsom Demokrit gör, direkt säga att det är, ett ämne, en viss kombination av atomer. I grunden är dock båda delarna lika uppenbart orimliga. Den mest elementära förnimmelse, den enklaste yttring av något själsligt är till hela sitt väsen något annat än materia eller energi och kan aldrig återföras därpå. Den som söker förklara förnimmelsen ur materien glömmer därvid att de materiella processerna blott är oss bekanta - såsom förnimmelser. Dock - vi skall här icke ingå på någon kritik av materialismen. Den skall vi framdeles möta i dess skarpaste form i tänkandets egen historia.

Det faller av sig självt att Demokrit betraktar döden såsom en upplösning av de atomkomplex som sätter samman själen, och sålunda icke tror på någon själens odödlighet. Liksom senare Epikur, som av honom mottagit sina starkaste intryck, menar han sig därmed ha befriat mänskligheten från en tung börda, nämligen fruktan för döden och skräcken för Hades fasor. ”Många människor”, heter det i ett av Demokrits fragment, ”som icke förstår något av den dödliga naturens upplösning, men som har ett dåligt samvete för sina onda handlingar, tillbringar hela sitt liv i ångest och elände, i det de utkläcker allehanda lögnaktiga fabler om vad som följer efter döden.” - Mellan djurens och människornas själar finns blott en grad-, icke en artskillnad. Ja, Demokrit lutar t. o. m. åt den meningen att djuren i många avseenden är förnuftigare än människorna. ”Hur mycket klokare”, utbrister han, ”äro dock inte djuren än människan! När de behöver något, vet de vad de behöver; människan åter, som behöver något, vet det icke själv.” ”De viktigaste konsterna har människan lärt av djuren: av spindeln att spinna och väva, av svalan att bygga bo, av sångfåglarna, av svanen och näktergalen, sången genom efterhärmning.” Sannolikt ligger i det sista uttalandet även en fördold polemik mot den

mytologiska uppfattningen att den mänskliga kulturen är en skänk av gudarna och liksom kommit ned från himlen. På detta som på allt annat söker Demokrit en naturlig, kausal förklaring. - Vad filosofen från Abdera i övrigt tänkt om gudarna vet vi föga; i varje fall spelar de ingen roll i hans världsbild. Ironiskt anmärker han en gång: ”Några skarpsinniga män lyfter händerna mot rymden, varest det ämne befinner sig som vi moderna hellener kallar luften, och säger därvid: allt tänker Zevs ut, han vet, ger och tager allt och han är världsalltets konung.” När man en gång visade på votivtavlorna som upphängts i ett tempel av dem som räddats ur sjönöd, och därav tog sig anledning att prisa gudarnas nådiga försyn, lär filosofen ha svarat: ”Var är då alla deras, som ligger drunknade i havet?”

Hur kommer man nu över denna kvantitativa ”egentliga” verklighet av atomer och tomrum till vår kvalitativa, med färger, ljud och smak utrustade sinnevärld? Hur uppstår m. a. o. förnimmelsen? Även här måste Demokrit tillgripa sitt rent kausalt mekaniska förklaringssätt. Förnimmelsen uppkommer, svarar han, genom beröring mellan de atomer som sammansätter yttervärlden och de som bildar vår själ. Han tänker sig att från tingens yta en ständig ström av ”små bilder” avsöndras, vilka intränger i vårt öga. Denna teori kan tyckas oss nog så hjälplös, men det är icke svårt att se vilket tankemotiv som ligger där bakom. I en rent mekanisk världsåskådning måste även sinnesförnimmelsen reduceras till ett mekaniskt förlopp. Och detta synes enklast kunna ske därigenom att synsinnet reduceras till beröringssinnet. Ty detta tycks ju vara närmast besläktat med det mekaniska trycket. Således även här samma strävan till förenkling och enhetlighet som är så karakteristisk för Demokrit. Överallt försöket att återföra kvaliteter på kvantiteter, varigenom han står som grundläggare av den fysikaliska; världsbilden.

Med en materialistisk världsåskådning plägar det vulgära tänkandet ofta förbinda en låg och krass moralisk uppfattning. Historien borde likväl kunna lära oss att dessa ting visst icke alltid hör samman, att det har funnits materialister som i etiskt avseende varit större idealister än de teoretiska idealisterna. Och ett för alla tider tänkvärt vittnesbörd härom är det att samme man som grundlagt den filosofiska materialismen också är den vetenskapliga etikens grundläggare. Naturligtvis saknas icke hos föregående tänkare etiska reflexioner. Men de uppträder dels i samband med vissa religiösa föreställningskretsar, såsom hos Pythagoras och Empedokles, dels i sporadiska sentenser. Demokrits etiska reflexioner grupperar sig alla kring en central fråga, den som vi sedan skall se ständigt återkomma i antikt tänkande: Hur leva livet bäst och mest värdigt en människa?

Den etik, för vilken den abderitiske tänkaren gör sig till tolk, hör väl icke till de djupare i filosofin. Men den är präglad av en äkta grekisk harmoni och skönhet, den är en mild, glad och stillsam visdom. En lyckomoral, som sätter livets högsta mål i frihet från lidanden, kan man väl kalla den - men det finns så många olika slags lyckomoral att ordet i och för sig icke säger så mycket. Ty det finns mångahanda arter av lycka och icke alla står på samma höjd. För Demokrit ligger den i frihet från störande affekter och lidelser, i sinnesro. ”Bäst för människan är att så mycket som möjligt tillbringa sitt liv i sinnesro och så litet som möjligt i missmod.” ”Detta”, fortsätter filosofen, ”uppnår man genom att icke söka sin lust i det förgängliga.” Den filosofiska betraktelsen av det eviga skänker oss en sådan ro och lycka, icke de sinnliga njutningarna. ”Hos människor som söker lyckan i dem väcks ständigt begäret efter nya njutningar, och får de vad de strävar efter, blir njutningen ändå av snart övergående art, ty den består blott i en ögonblicklig lustkänsla, och sedan känner de åter samma begär.” Filosofin däremot hjälper oss att övervinna våra li-

delser och skänker oss sinneslugn. ”Medicinen helar kroppens krankheter, filosofin dämpar själens lidelser.” Ur det sinneslugn, som följer med ett förnuftigt och harmoniskt liv, härflyter sedan, menar Demokrit, alla övriga dygder. ”Den som äger sinnesro blir av sig själv böjd för att handla i överensstämmelse med rättens och lagens bud; om han sover eller vakar, är han glad, stark och sorglös. Men den som sätter sig över det rätta och icke uppfyller sina plikter, för honom blir allt detta vid blotta tanken därpå en källa till förargelse, ångest och självanklagelser.” Lyckan och olyckan beror icke av yttre förhållanden, man bär dem med sig i sitt eget bröst. ”Varken rikedom eller hälsa kan göra en människa lycklig utan ett rättskaffens sinnelag och en mångsidig begåvning.” Ett längre fragment må här anföras såsom karakteristiskt för hela denna levnadsvision, som sedan möter oss hos män sådana som Epikur och Montaigne : ”Sinneslugn uppnår den människa som håller måtta i njutningen och för ett harmoniskt liv. Brist och överflöd brukar båda slå över i sina motsatser och försätta själen i oro. Själar, som rör sig i skarpa motsatser, kan varken bevara jämvikten eller sinnets lugn. Man måste rikta sina blickar på det som är möjligt och vara nöjd med det man äger. Bry dig föga om de människor som världen avundas och beundrar; skänk dem icke din uppmärksamhet. Betrakta däremot de olyckligas liv och föreställ dig livligt vad de måste utstå, så att din egen ställning och din förmögenhet däri må tyckas dig stora och avundsvärda och du icke må löpa fara att genom att sträva efter mer taga skada till din själ. Ty den som blott ser på de rika och på dem, som av andra människor prisas lyckliga, och varje ögonblick dröjer hos dem med sina tankar, han drivs till att ständigt sträva efter något nytt och i sin begärlighet kasta sig på något annat, tills han driver det så långt att han begår någon lagstridig handling, som icke mer står att gottgöra. Därför skall man blott eftersträva ett och slå sig till ro i fråga om allt annat, i det man jämför sitt eget liv med deras för vilka det går sämre, och prisar sig själv lycklig vid tanken på vad de har att genomgå och i hur mycket bättre läge man själv är. I en sådan sinnesförfattning skall du kunna leva ditt liv i största samvetsro och hålla många fördärvliga lidelser såsom avundsjuka, ärelystnad och hat borta.”

Det är, som man ser, en adlig och förnäm moral, en *evdaimonism* i ordets allra finaste och högsta mening. Ty det grekiska ordet evdaimonia betyder icke blott lycka i vanlig vulgär mening utan själens och kroppens sundhet, jämvikt, renhet och harmoni. Vad som föresvävar Demokrit som ett remedium mot livets bitterhet är ungefär detsamma som Spinozas råd: att handla rättskaffens och fylla sinnet med glädje. ”Rättrådighetens frukt är säkerhet i omdömet, trygghet mot allt klenmod, orättrådighetens däremot ångest för olycka.” - Det saknas heller icke hos Demokrit yttranden, som tyder på att hans etik visar utöver alla lyckosynpunkter. Man finner ord av honom som man väntat sig hos en pliktmoralens förkunnare sådan som Platon eller Kant. ”Icke av fruktan utan av pliktkänsla skall man avhålla sig från det onda.” ”En välgörare är icke den som väntar sig någon lön, utan den som helt enkelt vill göra väl.” ”Att göra rätt betyder att fylla sin plikt, att göra orätt att icke fylla den utan söka lista sig förbi den.” ”Gott och sant är för alla människor detsamma; däremot är det angenäma ett för den ene och ett annat för den andre.” Och till sist ett ord, som är så skönt, ädelt och äkta att vi dagligen borde tänka på det: ”Man borde lika mycket blygas inför sig själv som inför andra människor och lika litet göra något ont om ingen som om hela världen får reda på det. Ja, man borde mest av allt blygas för sig själv och ålägga sig själv den lagen att aldrig göra något som icke höves.”

Sådan är den moral som lärdes av den förste konsekvente materialisten, Demokrit från Abdera. Dante har placerat honom bland de övriga gudsförnekarna

och ateisterna i en av helvetets nedersta kretsar. I det mänskliga tänkandets historia har han en bättre plats. Han står som ett för alla tider tänkvärt bevis på tvenne ting: för det första att etiska åskådningar och teoretiska icke nödvändigt följs åt, men för det andra att stora tankar hör samman med ett ädelt sinnelag.

7. Sofisterna och den grekiska upplysningstiden

Vem har inte hört talas om sofisterna, dessa tankens taskspelare, som finner sin lust i ordrika gräl och disputerar för disputerandets egen, icke för sakens skull? Vem känner icke dessa tarvliga jonglörer, dessa marknadsgycklare på vishetens torg, som finner sin lust i att förvränga alla sunda värderingar och ”göra det sämre skälet till det bättre”? - Möter man en sofist, strax är han framme med en fråga som denna: ”Har du förlorat dina horn?” Det är lika galet om man svarar ja eller nej. I förra fallet har man haft horn, i senare har man dem ännu kvar. Har du en hund med dig, är sofisten lika beredvillig att bevisa för dig att hunden är din fader. Ty, säger han, det är *din* hund; och han är *fader* (till valpar); således din fader.

Så har sofisterna levt i det populära föreställningssättet och gör det väl än i dag. Men det finns historiska traditioner, som icke blir mera sanna därför att de är gamla. Ordet sofist har blivit ett smädenamn, och likväl är det från början ett hedersnamn. Det kommer av det grekiska ordet *sofia,* som vanligen brukar översättas med *vishet,* men ursprungligen snarare betyder konstskicklighet, duglighet på något område (Homeros använder det t. ex. i fråga om skeppsbyggnadskonsten). Sofister är sålunda de som är mästare i en eller flera konster eller vetenskaper. Historieskrivaren Herodotos kallar Pythagoras en sofist, talaren Isokrates använder samma uttryck om Platon, båda i berömmande betydelse. Men i mera speciell mening används ordet om en skara tänkare eller ”vishetslärare”, som i senare hälften av 400-talet översvämmar de grekiska städerna. Det berättigade i att sammanföra dem under en grupp ligger mindre i någon enhetlighet i deras läror än i en enhetlig tendens i deras *strävande* och en viss likhet i det yttre upp-trädandet.

Grekerna har alltmer funnit att ett tillskott i vetande eller rättare i *sofia,* skicklighet, fackutbildning, betyder ett tillskott i *makt.* Den som kan tala för sina meningar förmår driva dem igenom - detta framför allt bland ett folk som så lidelsefullt älskar *orden* och så lätt låter sig imponeras av orden som det grekiska. Och den som vet något, han - detta bör heller icke förgätas - är också i stånd att bedöma situationer och yttra *förståndiga* meningar, sådana som tjänar till statens eller det enskildas bästa. Sofistiken sammanhänger icke blott med en praktisk läggning i tidens tankeliv utan även med en verklig *reformiver,* som icke slår sig till ro med det som har hävd och helgd, utan söker efter förbättringar på alla områden.

Något ordnat undervisningsväsen i vår mening fanns vid denna tid icke. Sofisterna ersatte i viss mån såsom privatlärare bristen på offentliga högre läroanstalter. ”Halvt professorer, halvt journalister”, kallar Th. Gomperz dem träffande. - I själva verket gjorde de tjänst både som högskola och som en tidningspress, som för vetgiriga och nyfikna föredrog dagens meningar och aktuella frågor. Men deras egentliga strävan var att uppfostra ungdomen till duglighet för statens och det enskildas värv. ”Vad jag lär ut”, säger sofisten Protagoras i den platonska dialog som bär hans namn, ”är nämligen insikten om hur man skall sköta sitt hus på bästa sätt, liksom även hur man skall vara bäst i stånd att i ord och handling sköta sta-

tens affärer.” Såsom sådana lärare drog sofisterna omkring från stad till stad, liksom de gamla rhapsoderna tidigare gjort. För sin undervisning tog de en vanligen rätt blygsam betalning. Platon och Aristoteles har klandrat dem för det; våra dagars professorer har åtminstone knappast skäl att göra det. Men otvivelaktigt var det för den tiden en stötande nymodighet, och sofisternas sociala anseende var heller knappast det bästa. Likväl väckte en namnkunnig sofist stort uppseende var han drog fram, och skaror av unga män ur de högre klasserna samlades omkring honom. I nyssnämnda dialog berättar Sokrates om Protagoras ankomst till Aten och vilken uppståndelse den väcker. ”Nu i natt, eller rättare i arla morgonstunden kom Hippokrates, Apollodoros son, och slog mycket hårt med sin käpp på ytterdörren. Man öppnade för honom, han rusade genast in och skrek med hög röst: Sokrates, är du vaken eller sover du? - Jag kände genast igen hans röst och sade: Men Hippokrates, vad står på? - Endast goda nyheter, svarade han. - Gott, sade jag. Men vad är det fråga om? Varför kommer du hit så här tidigt? - Protagoras är kommen, svarade han i det han ställde sig bredvid mig.” - Hippokrates har kommit för att be Sokrates skaffa honom företräde inför Protagoras. Då det blivit ljust beger de sig till den berömde sofisten, som tagit in hos, en rik atenare, Kallias. Den scen, som Platon upprullar av sofisterna i Kallias hus, är så åskådlig och karakteristisk att den här må anföras: ’När vi kommit in, fann vi Protagoras promenerande i den främre delen av pelargången, och bredvid honom gick på ena sidan Kallias, Hipponikos’ son, jämte hans halvbroder på mödernet Paralos, Perikles’ son, och Karmides, Glaukons son; på andra sidan gick Perikles’ andre son Xantippos, jämte Filippides, Filomelos’ son, och Antomoiros från Mende, vilken senare har det största anseendet bland Protagoras lärjungar och som studerar under honom för att bli sofist till yrket. En hel skara följde bakom, tydligen till största delen främlingar, och lyssnade till samtalet. Protagoras drar dem med sig från de olika städer han besöker; han tjusar dem med sin röst som en ny Orfevs, och de följer hans stämmas tjusningskraft. Där fanns också några atenare med i sällskapet. Jag fann riktigt nöje i att se på skaran: hur fint de aktade sig för att någonsin komma framför eller i vägen för Protagoras. Alltid när han och hans sidomän vände, delade sig de andra så fint och ordentligt åt båda hållen, gjorde en sväng och placerade sig alltid bakom i utmärkt ordning.”

Såsom det förnämsta politiska maktmedlet gällde för grekerna *talarkonsten.* Det var ock den konst som ivrigast bedrevs och lärdes av sofisterna. Diktaren Euripides, som stod sofisternas, speciellt Protagoras’ krets nära, utbrister en gång: ”Varför mödar vi dödliga oss med alla de andra vetenskaperna och utforska dem och lära oss icke i stället övertalningskonsten, som ensam är människornas behärskare? Varför studerar vi icke den och förbrukar därpå alla våra penningar, då denna väg öppnar sig för oss att intala människorna vad vi vill och vi på samma gång själva uppnår vårt mål?” Som redan nämnts, sammanhänger denna höga uppskattning av talarkonsten och dess makt med ett grekiskt nationaldrag och naturligtvis även med de grekiska städernas demokratiska författning. Det är ingen tillfällighet att Platon kämpar på en gång *mot* den sofistiska retoriken och för en aristokratisk författning. I folkförsamlingen kunde ett tal, även om talarens sakliga grunder var svaga, göra ett överväldigande intryck, om han blott förstod att framställa dem på ett angenämt och skickligt sätt och helst så att han fick skrattarna på sin sida. ”Man skall tillintetgöra motståndarens allvar med löje, hans löje med allvar”, heter det i ett av de fragment som tillskrivs sofisten Gorgias. Om talarkonsten låter Platon denne vältalare, som en gång genom ett tal i folkförsamlingen skall ha försatt hela Aten i hänryckning, i en dialog, som uppkallats efter honom,

utbreda sig i ord som dessa: ”Genom den är man i stånd att övertyga domaren inför rätta, rådsherrarna i rådet, medborgarna i folkförsamlingen, kort sagt deltagarna i vilken politisk församling som helst. I besittning av den skall du ha läkaren till din slav och gymnastikläraren till din slav. Och det skall visa sig, att affärsmannen samlar pengar ej för sig själv utan för en annan - just för dig, som har ordet i din makt och kan övertyga massorna ... Det finns över huvud taget intet, varom ej talaren skulle inför folket kunna yttra sig mer övertygande än vilken fackman som helst. Så beskaffad, så väldig är makten hos denna konst.”

Besitter talarkonsten en sådan makt, så är det givet att det är en makt på gott och ont. Rätt brukad är den bra, illa brukad till fördärv. Den egentliga invändningen mot sofisterna - både samtidens och eftervärldens - är ju den, att de illa brukade ordens trollmakt. Det kom, har man sagt, för dem ej det minsta an på saken utan blott på att den talande fick rätt och vann åhörarna. Protagoras berömde sig också uttryckligen av att äga förmågan ”att göra det sämre skälet till det bättre” - en betänklig konst onekligen. Men med all säkerhet har både samtid och än mera eftervärld gjort åtminstone den äldre sofistgenerationen orätt, när de menat att saken, för vilken de kämpade, var dem likgiltig. Sådana pratmakare, som Aristofanes gör dem till, var de ingalunda. De ville dock något, dessa sofister, och t. o. m. något mycket stort: de ville uppfostra sin samtid till ”dygd” och sedlighet. Platon, som hela sitt liv ivrigt och säkerligen icke utan orättvisa kämpar mot sofisterna, har dock nog storsinthet att i det stycket ge dem rättvisa. Omedelbart efter de nyss citerade orden, med vilka Gorgias prisar talarkonsten, låter han honom tillägga: ”Men visserligen, Sokrates, bör man använda den på samma sätt, som varje annan tävlingskonst. Därför att man lärt sig boxning och allkamp och vapenlek, så att man kan besegra både vän och fiende - icke får man därför använda sådan tävlingskonst mot alla människor, icke får man därför slå eller sticka eller döda sina vänner. - - Sak samma med talarkonsten. Ty talaren är i stånd att tala mot alla och om allt på ett sådant sätt, att han inför folket verkar mera övertygande än andra snart sagt i vilken fråga han vill. Men icke får han fördenskull beröva läkarna deras anseende, ej heller de andra fackmännen, utan han bör på ett rätt sätt bruka talarkonsten, alldeles som varje annan tävlingskonst. Men om någon har blivit en skicklig talare och sedan med stöd av denna sin makt och sin konst handlar orätt, icke bör man väl därför, menar jag, hata eller driva i landsflykt den person, som har undervisat honom. Ty denne har lärt bort sin konst, för att den skulle användas på ett rätt sätt, men den andre har missbrukat den.’ Således, sofisterna vill använda talekonsten i gott syfte, och den är icke - åtminstone icke enbart - självändamål, utan är även ett medel till reformer på olika områden. Men visserligen är här en sak att lägga märke till, och det är just den som sätter Platon i harnesk mot sofisterna. Eljest skulle man ju tycka att deras program vore ganska likartat med den store atenarens. Den ”dygd” som sofisterna vill lära bort är icke någon *absolut* utan en *relativ* sådan. Den moral de förkunnar är en evdaimonism, och det i en mycket grövre form än den vi lärt känna hos Demokrit. Klart kommer denna tanke fram i en märklig passus i Platons dialog ”Theaitetos”, som brukar kallas ”Protagoras’ försvar”. Protagoras tänks där säga ungefär: Det finns ingenting som i och för sig är sannare än annat, ty sant är för envar vad som synes honom sanning. Men - därav följer ej att det icke skulle finnas något bättre eller sämre, dvs. nyttigare eller skadligare. Likaså finns det en skillnad på mer eller mindre visa. ”För varje stat *är* det rätt och skönt, som *synes* den så vara, och detta så länge den anser så. Men den vise är den, som gör, att i varje särskilt fall det goda och ej det onda är och synes vara så. Av samma skäl är även den lärare, som

är i stånd att på detta sätt uppfostra sina lärjungar, både vis och värd stor lön av sina lärjungar." Att det bakom ord som dessa, vilka säkert mycket väl kunde ha fällts av den verklige sofisten Protagoras, ligger en viss praktisk idealitet, ser man. Han vill verkligen göra människorna bättre. Det betänkliga ligger i ståndpunktens teoretiska svaghet. Ty till slut har dock Protagoras, som vill göra människan bättre, ändå tappat varje måttstock för vad som är bättre och sämre. Han har i stället fått begreppen nyttigare och skadligare, men då blir alltid frågan: Nyttigare för vem? Det är här Platons skoningslösa och borrande kritik sätter in. Och även bakom den låg en praktisk syftning, liksom för Platon hela filosofin till slut blott var ett medel att förbättra världen. Ty de farliga konsekvenserna av en Protagoras' teoretiska hållning hade vid Platons tid börjat framträda hos den yngre sofistgenerationen.

Cicero har om Sokrates fällt de ofta citerade orden: "Han kallade ned filosofin från himlen till jorden, förde in den i städerna, gjorde den bofast i husen och tvang människor att tänka över liv och seder, över gott och ont." Det kunde i själva verket med större rätt ha sagts om sofisterna. Man plägar kalla renässansen en upptäckt av *människan.* Det är i så fall en återupptäckt - ty första gången har sofisterna upptäckt henne. De gamla naturfilosoferna hade frågat: Vad är alltet? Sofisterna frågar: Vad är människan? Anledningarna till att de vänder sig bort från de naturfilosofiska spekulationerna är många; de saknar betydelse för det praktiska livet. Därtill kommer en viss skeptisk stämning, framkallad av de olika naturspekulationernas inbördes motsägelser. Men framför allt beror denna omläggning av de filosofiska frågorna på att *kulturproblemen* nu för första gången medvetet träder inom synkretsen.

Kulturen är en *historisk* produkt. Allt kulturarbete med dess traditioner, myter, seder, språk, dikt och konst förutsätter medvetet eller omedvetet att man bygger på vissa *värden.* Mera primitiva tider växer in i en viss kulturmiljö och tar de värden på vilka den bygger såsom något självklart. Ingen kommer på tanken att på allvar betvivla dem. Lagarna är gudomliga institutioner. "Folket skall kämpa för sina lagar som för stadsmurarna", heter det hos Heraklit. Visserligen har vi sett de föregående tänkarna gå till angrepp mot den antropomorfistiska folkreligionen. Men deras kritik träffar dock snarare själva formerna än de värden som ligger till grund för dem. Sofisterna riktar sin kritiska och i många fall upplösande reflexion mot de grekiska kulturtraditionerna och de speciella värden för vilka de är ett uttryck. Grekernas horisont hade genom livlig beröring med andra folk, särskilt med det stora perserväldet, betydligt vidgats. Man såg hos dessa folk helt andra seder hållas i helgd än hos det egna folket. Seder, som gällde som gudlösa hos hellenerna, hölls i helgd av barbarerna. Herodotos berättar att perserkungen en gång till några greker riktade frågan: "För vilket pris skullen I vilja förtära liken efter edra förfäder?" "För intet i världen", svarade de. Kungen lät då tillkalla några män från en indisk stam, hos vilken det som grekerna avskydde gällde som sed, och frågade dem för vilket pris de skulle vilja (såsom bruket var hos grekerna) bränna liken av sina fäder. De svarade: "För intet i världen". Historieskrivaren tillfogar till denna anekdot följande reflexion: Om man förelade människorna alla möjliga seder och bruk och läte dem utvälja de vackraste, skulle var och en ta dem som vore rådande hos hans eget folk. Sofisterna börjar alltmera komma till insikt om att alla lagar, seder och traditioner har ett *historiskt,* således ett mänskligt, "alltför mänskligt" ursprung. Men allt som hör historien till och är historiskt betingat synes därmed relativt och tillfälligt. Dess giltighet är icke absolut, den faller under den historiska

kritikens dom, har fötts i dess ström och kan åter sjunka ned däri. Från denna förutsättning kommer sofisterna att *betvivla* alla kulturvärden och tillmäta dem en blott temporär betydelse. De är människopåfund, som kan ersättas av andra och bättre. Lagarna för gott och ont, skönt och fult, sant och falskt är icke absoluta. Vad vi värderar som gott kan av andra betraktas som ont osv.

Platon har sett att det ligger ett djupt och hemligt samband mellan sofistiken och Heraklits lära om den eviga växlingen. De gamla naturfilosofernas stående fråga hade varit denna: Vad är det som består och förblir i tingens växling? Heraklit svarar: Intet utom växlingen själv. Nu blir problemet detta: Finns det något som består i kulturtraditionernas, värdenas växling? De mera radikala sofisterna svarar: Intet utom växlingen själv.

Skarpast präglas sofistikens grundtanke ut i motsättningen mellan å ena sidan vad som är *"efter naturen"* (fysis), å andra sidan det som blott är *"efter lagen"* (nomos). Det förra är evigt och oföränderligt, det senare relativt och växlande, konventionellt och tillfälligt. Mycket av det som blott är "efter lagen" finner sofisterna stå i strid med det som är "efter naturen". "Mina herrar", säger sofisten Hippias i en platonsk dialog, "jag betraktar er för min del såsom fränder och vänner och landsmän - efter naturen men ej efter sed och bruk. Ty allt, som är likt något annat, är enligt naturen släkt därmed, under det att lagen, som är människors behärskare, tvingar till mycket, som står i strid mot naturen." Nu blir emellertid den mera radikala frågan denna: *Finns* det över huvud taget något som är rätt "efter naturen"? Är icke till slut alla kulturvärden blott giltiga "efter lagen"? Äldre sofister, såsom Protagoras, vill icke dra ut de radikala konsekvenser som ett resolut förnekande skulle innebära. "jag skulle blygas", låter Platon honom säga, "att medgiva att den som gör orätt handlar i överensstämmelse med förnuftet, ehuru detta är en vitt utbredd mening." Han synes ha antagit att det bland all växling och föränderlighet dock finns något bestående, något gudomligt, nämligen medvetandet om det rätta. Därpå häntyder den myt som han på ett ställe hos Platon föredrar och som de flesta forskare är benägna att anta verkligen härstammar från Protagoras. Det heter däri att människorna hade fått olika gåvor av gudarna så fördelade att somliga fått en, andra en annan. Men då de nu slöt sig tillsammans och grundade samhällen, visade det sig att de icke kunde komma överens inbördes. Zevs fruktade då att människosläktet skulle förgås, och sände därför Hermes "för att till människorna bringa försynthet och rättvisa, för att dessa makter måtte bli de ordnande i städerna och de band, som kunde knyta samman vänskapen." Hermes frågar nu om han skall giva dessa egenskaper liksom de föregående (t. ex. läkekonsten) blott åt ett fåtal eller om alla skall få del av dem. Zevs svarar att de bör skänkas åt alla. "Ty städer skulle ej kunna finnas, om blott några få människor hade del därav, som det är fallet beträffande övriga konster. Och du skall även å mina vägnar stifta den lagen, att den, som ej har del i försynthet och rättvisa, skall betecknas som en samhällets pesthärd och varda dödad." Rättvisa och försynthet är här sålunda "enligt naturen" och tillkommer varje människa. Det är samma tanke som den, åt vilken Antigone i Sofokles' drama, som innerst just rör sig om konflikten mellan fysis och *nomos,* ger en sådan sublim tolkning. Det finns eviga, gudomliga lagar, som inga mänskliga lagar kan rubba, och mot vilka man icke ostraffat bryter:

Ej Zevs det var, som låtit utgå detta bud,

ej Dike, hon som Hades' mörka värld bebor,
för mänskosläktet slika lagbud stadgat har.
Ej heller, tror jag, hava dina stadganden
en sådan kraft, att, fast en dödlig blott, du kan
förakta gudars eviga oskrivna lag.
Ty ej för dagen gäller denna: evigt är
dess liv, dess ålder ingen dödlig känna lärt.

Men sedan väl en gång motsättningen mellan fysis och nomos präglats, drivs tanken vidare till att ta steget helt ut: allt är blott till ”enligt lagen”, är människoverk, som den starke icke behöver respektera. Sådana toner hör vi från de yngre sofisterna hos Platon, och de gör klart vilket tankens sprängkrut som ligger i den historiska relativismen. Där uppträder t. ex. sofisten Kallikles i dialogen Gorgias och talar så: ”Jag gissar, att de som stifta sed och lag är just de svaga människorna, den stora hopen. Det är alltså med tanke på sig själva och sin egen fördel, som de stiftar lagar och utdelar beröm och tadel. Och då de fruktar, att de starka människorna, som är i stånd att vinna överhand, skall bli mäktigare än de själva, så säger de, att dylik överlägsenhet är något fult och orätt, och att orättrådigheten just består i att sträva efter att bli mäktigare än de andra. Ty enär de är svagare, är de, tror jag, nöjda med jämlikhet. Detta är anledningen, varför det enligt lag och sed benämnes orätt och fult att ha företräde framför mängden, och varför man kallar det orättrådighet.” - Där hör vi en Trasymakos (i dialogen Staten) : ”Varje regering stiftar lagar i enlighet med sin egen fördel: demokratien demokratiska lagar, tyranniet tyranniska. Därmed visar de nu, att för undersåtarna ligger det rätta just i det som är till gagn för de styrande, och dessa straffar den, som överträder detta, såsom lagbrytare och orättrådig. Det är alltså detta jag menar: i varje stat ligger det rätta i det, som gagnar den bestående regeringen. Och då det är denna, som har makten och är starkast, följer därav, om man vill resonera konsekvent, att det rätta alltid är just det, som gagnar den starkare.” - Här är vi tydligen komna ”jenseits von Gut und Böse”, här finns inga andra normer än den starkares rätt. Man har också ofta sammanställt denna ”maktfilosofi” med Nietzsches läror. Och trots stora och djupgående olikheter har båda åskådningarna det gemensamt att de icke böjer sig för några absoluta värden, någonting som står över det mänskliga livet, något som icke hör tiden utan evigheten till.

Det är visst icke sagt att den verklige Kallikles eller den verklige Trasymakos - ty de är historiska personer - ”resonerat så konsekvent”, som Platon låter dem göra. Det är snarast osannolikt. I ett fragment, bevarat från den senares skrifter, kallar han t. o. m. rättvisan ”människornas högsta goda”. Men visserligen säger ett annat: ”Rättvisan är intet annat än den starkares fördel.” Men säkert är att de konsekvenser, som Platon låter dem med sådan hänsynslöshet dra ut, verkligen *kan* dras ur deras förutsättningar. De konservativa och traditionsbevarande i Grekland, män av sådant verkligt djupt och sedligt allvar som Aristofanes, har också förstått det. Därav den hänsynslösa förbittring mot sofistiken som i hans fars om Sokrates och hans ”grubbelhus” vänds i löje. Ty Aristofanes ser - sådan är historiens ironi - i Sokrates intet annat än en representant för sofistiken i dess mest urartade form.

Och det är för samma förbittring mot sofisterna som den man, vars hela livsverk är en kamp mot dem, faller ett skuldlöst offer.

Bland skaran av sofister höjer sig de båda män vilkas namn vi i det föregående vid flera tillfällen nämnt, Protagoras och Gorgias. De representerar sofistiken i dess filosofiska form.

Liksom Demokrit var Protagoras från Abdera och var ungefär samtidig med denne. På sina vandringar kom han vid upprepade tillfällen till Aten. Om det höga anseende han, i motsats till flertalet sofister, åtnjöt vittnar det gott att Perikles bl. a, anförtrott åt honom lagstiftningen för en nyanlagd koloni, Thurioi. Det var året 444. Även som lärare för sina båda söner har den frejdade statsmannen anlitat honom; vi erfor ju också att Platon låter dem vara närvarande vid det av honom skildrade sofistmötet. Själv har Protagoras i sina skrifter givit uttryck åt sin beundran för den sinnesstyrka varmed Perikles bar förlusten av sina söner, som bortrycktes av den härjande pesten i Aten. ’Då Perikles’ båda härliga unga söner en och samma vecka dog, bar han sitt öde utan tecken till sorg. Han bibehöll den sinnesro, som varje dag gagnade honom till hans välbefinnande, frihet från bekymmer och anseende bland folket. Ty envar, som såg, hur han bar sin sorg med sinnesstyrka, måste i medvetandet om sin egen hjälplöshet i ett liknande läge få den övertygelsen att han var manlig och högsinnad och överlägsen honom.”

I diktaren Euripides hus sägs Protagoras ha uppläst en skrift ”Om gudarna”, som begynte så: ”Om gudarna vet jag ingenting, vare sig om det finnes eller om det icke finnes några sådana. Ty många hinder spärrar vägen för en sådan kunskap: sakens egen oklarhet och det mänskliga livets korthet.” Skriften hade till följd en religionsprocess - den mot Sokrates var, som vi finner, icke den enda. De tillgängliga exemplaren av boken samlades och brändes offentligt. Följande Anaxagoras’ exempel lämnade Protagoras Aten för att bege sig till Sicilien. På vägen dit lär han ha omkommit genom skeppsbrott. En klagosång, som finns bevarad i ett fragment av Euripides tragedi Palamedes, anses åsyfta honom: ”I han dödat honom, musernas allvise näktergal, den skuldlöse.” Orden har stundom hänförts till Sokrates, men Palamedes uppfördes 415 och Euripides dog 406, Sokrates först 399.

Protagoras är mest känd som författare till en skrift vars egendomliga och utmanande titel - man skulle kunna översätta den med ”De nedklubbande orden” eller något liknande - gått till eftervärlden. Ganska säkert stammar denna titel icke från honom själv. Platon omnämner den under titeln ”Sanningen”. Där förekommer det märkvärdiga och paradoxala fragment vari hans hela filosofi innehålls. ”Människan är alla tings mått, för det varande att det är, för det icke-varande, att det icke är.” Vidare den mycket förnuftiga och riktiga reflexionen: ”Om varje sak finnes det två varandra motsägande meningar.” Mycket har skrivits om den egentliga meningen av den förstnämnda s. k. *homo-mensura-satsen* (av homo, människa, och mensura, mått). Menas här människan i allmänhet? Ganska säkert icke. Protagoras torde rätt och slätt ha velat säga: Vart och ett är vad det *synes* vara för var och en. Så tolkar Platon satsen i dialogen Theaitetos, där den mycket utförligt diskuteras: ”Han menar väl antagligen, att varje sak är för mig sådan, som den synes vara för mig, och för dig sådan den synes för dig. Människan - det är just du och jag.” Om således den ene finner något kallt, den andre varmt, så *är* det kallt för den ene, varmt för den andre. Möjligen har Protagoras själv icke dragit några vittgående och relativistiska konsekvenser ur sin sats: möjligen har han inte sagt

något av vad Platon drar ut ur den. Men dessa slutsatser ligger i alla fall så att säga i dess förlängning. De för till den mest radikala subjektivism. Den kommer då att betyda att det icke finns någon verklig sanning eller om man hellre så vill (det kommer i grunden på ett ut) att allt, vad sinnena ger oss, är sanning. Det *finns* blott *fenomen* (ordet betyder just ”det som synes”) men däremot icke någon verklighet i och för sig oberoende av förnimmelsen. Och var och en har sin egen fenomenvärld, ingen är mer eller mindre ”verklig” än den andres. Vi har, säger Platon bl. a., om vi accepterar satsen, inte något kriterium som skiljer drömmarna från de vakna förnimmelserna, ja, vi kan då inte vara säkra på att ej vårt liv är en dröm. Det är, som sagt, osannolikt att Protagoras själv skulle gått med på allt detta. Men senare sofister har dragit ut konsekvenserna i alla avseenden, och på så sätt har han åtminstone indirekt blivit skepticismens och sensualismens grundläggare. ”Homo-mensura-satsen” är som en tung murbräcka mot all objektiv kunskap. Den är minst av allt något ”sofistiskt” taskspeleri, och vi skall i det följande mer än en gång se hur människotanken får brottas med den. Närmast skall vi se det hos Platon. Kant säger om Hume att han ”väckt honom ur den dogmatiska slummern”. Något liknande kan sägas om Protagoras inflytande på den grekiska tanken i allmänhet.

Gorgias, den andre filosofiskt ryktbare sofisten, härstammade från den sicilianska staden Leontini nära Syrakusa. Hans liv spänner, om vi eljest får tro uppgifterna, över 109 år. Född år 483 kom han år 427 till Aten med en beskickning och höll där, som redan nämnts, sitt uppseendeväckande tal. Efter resor i nordliga Hellas, avbrutna av nya besök i Aten, slog han sig slutligen ned hos en härskare i Tessalien, Jason. Där slutade han sitt långa liv år 375. ”Redan begynner sömnen att överlämna mig åt sin broder”, skall den döendes sista ord ha varit.

Gorgias gällde som en av sin samtids största talare. Att döma av de fragment som bevarats av honom förefaller oss hans stil mera konstlad och svulstig än egentligen vacker. Han är även rimmets uppfinnare. I sin ungdom ägnade han sig åt naturfilosofi och torde ha varit Empedokles lärjunge. Hans filosofiska skrift från en något senare tid har den sällsamma titeln ”Om naturen eller det icke-varande”. I det fragment som finns av skriften får vi följande tre uppbyggliga sanningar till livs: 1) att ingenting *är*, 2) att *om* det vore, skulle det icke vara tillgängligt för någon kunskap, 3} att *om* det vore och kunde vetas, man icke skulle kunna meddela denna kunskap åt någon annan. - Vardera satsen motiveras med ingående bevis. Ingenting existerar, ty då skulle det antingen vara ett varande eller ett icke-varande. Det senare är omöjligt, ty det ickevarande kan icke vara. Det förra är också omöjligt, ty ett vara måste antingen ha uppkommit eller vara evigt och båda antagandena mynnar ut i omöjliga konsekvenser. Intressantare är beviset för den andra satsen, att om något existerar, det icke kan vetas. Detta bevis stöder sig på - erfarenheten. Det kan i korthet uttryckas så: Vår egen kunskap är våra tankar och föreställningar. Om nu dessa vore det varande självt, då skulle alla våra föreställningar existera, ty vi har intet kriterium som skiljer fantasi och verklighet åt. ”Men detta står i strid mot erfarenheten. Ty om någon föreställer sig en flygande människa eller en vagn, som kör på havet, så flyger därför icke någon människa, ej heller kör vagnar omkring på havet.” Det är i själva verket *solipsismens* argument som Gorgias här för till torgs, och mer än en tänkare har ansett dem omöjliga att vederlägga, om också ingen på allvar kunnat inrätta sitt liv i enlighet med solipsismen.

Vad har Gorgias från Leontini då egentligen tänkt och velat med sina besynnerliga satser? En äldre historieskrivning har vanligen tagit dem med gravlikt allvar. Det är med all säkerhet icke den riktiga uppfattningen. Har då Gorgias blott velat ge ett prov på dialektisk taskspelarkonst? Säkert icke heller. Han var icke någon vanlig marknadsgycklare utan en allvarlig man; det kan vi bl. a. se av det respektfulla sätt varpå Platon behandlat honom. Erinrar vi oss emellertid att Gorgias var från samma trakt som Parmenides och Zenon - åtminstone den senare kan han ju mycket väl ha trätt i personlig beröring med - så förefaller den åsikt, som framställts av en del moderna forskare, mycket sannolik, att Gorgias velat *parodiera den eleatiska dialektiken.* Eleaterna hade visat att det icke-varande varken kan existera, vetas eller tänkas. Nu säger Gorgias ungefär detta: Om man på detta sätt helt abstrakt opererar med begreppen, kan man visa alldeles detsamma om det varande. Han vill alltså slå Parmenides metafysik med dess egna vapen. Själv torde han närmast ha ställt sig på den ståndpunkt som man brukar kalla ”sunda förnuftets”, och ansett all sådan begreppsdialektik ofruktbar.

Sofistiken är - detta vill vi än en gång betona - framför allt en rörelse med *praktiska syften.* Den mynnar ut i en eklektisk populärfilosofi, för vilken t. ex. en man som Kritias är representativ. Den är vidare en rörelse med avgjort revolutionär och reformatorisk tendens. Den inriktar sig på kulturproblemen och utövar en kritik mot alla bestående kulturvärden, traditioner, lagar, institutioner, myter. Den söker, som man träffande sagt, att *rationalisera* kulturen. Men detta för med sig en upplösning av de gamla formerna. Sofisterna bröt ned, men hade intet att bygga upp med. Då kommer den mäktiga rörelse som övervinner sofistiken - genom att föra dess konsekvenser så långt som möjligt och visa att de där pekar ut över sig själva. Tanken lyfter sig ur det relativa och växlande mot det eviga - icke längre det eviga i naturen utan det eviga i historien, de eviga värdena. Det är den grekiska idealismen, som till ett systematiskt helt samlar tankemotiv som redan mött oss i det föregående, men arbetar dem samman i en nyskapelse.

Som en härold för denna nya idealism, mitt bland sofisterna och av folket förväxlad med dem, står han som den delfiske Apollon förklarar för den visaste bland dödliga, Sokrates, den enfaldige vise.

II Den grekiska idealismen

1. Sokrates

”Sedan tre år, som jag nu känner Sokrates, lägger jag an på att varenda dag taga reda på allt, vad han säger och gör. Ty dessförinnan drev jag omkring alldeles på måfå, inbillande mig, att jag uträttade något, men var i verkligheten den ömkligaste varelse - alldeles som du nu. Jag trodde mig böra göra vad som helst hellre än att ägna mig åt filosofien.” Det är en av Sokrates lärjungar, Apollodoros, som i en platonsk dialog talar så. Låt oss höra en annan, den unge Menon från Larissa. Han återger sitt intryck av Sokrates, efter sitt samtal med honom, i dessa ord: ”Käre Sokrates, redan innan jag träffade dig, hade jag hört, att du alltid var i förlägenhet och bryderi och gör andra människor likaledes förlägna. Och nu förefaller det mig, som om du dårar och förhäxar mig, ja, så totalt förtrollar mig, att jag har blivit uppfylld av förlägenhet. Det synes mig - om det är tillåtet att skämta

- som om du vore både till utseende och i övrigt lik den där breda, platta havsfisken, darr-rockan. Denna kommer ju alltid envar, som närmar sig den och tar på den, att stelna och förlamas, och du har nu gjort på samma sätt med mig, tycker jag: du har förlamat mig. Ty jag är verkligen förlamad både till kropp och själ och vet ej, vad jag skall svara dig. Och ändå har jag otaliga gånger talat så många ord inför otaliga människor just om dygd, och det ganska bra, såsom jag själv åtminstone tyckte. Och nu kan jag inte ens säga, vad den över huvud taget är. Och jag menar verkligen, att du gör bra klokt i att aldrig resa bort hemifrån eller vistas utomlands. Ty om du bure dig åt i en främmande stad, som du gör här, skulle du nog bli bortkörd som en trollkarl."

Vem är han då, denne Sokrates? Vad vill denna människa, som i sin slitna mantel driver omkring på gatorna dagen i ända, aldrig tröttnande att byta ord med dem han möter, det må vara hantverkare eller diktare, sofister eller förnäma ynglingar? Alla känner honom som ett original, och främlingar, som kommit till Aten, vill gärna se och höra honom. Och det är icke svårt, det är mycket svårare att undgå honom. Och det finns även sådana som innerst önskar det. Ty han lämnar ingen i fred med sina besvärliga frågor, och de visaste blamerar sig gång på gång inför honom. Det finns också de som på en gång skyr och dras till honom, ty han är deras onda samvete. Till dem hör den unge Alkibiades. "Ännu i denna stund", låter Platon honom säga, "vet jag med mig själv, att om jag ej stoppade till mina öron skulle jag ej kunna slippa undan, utan det skulle gå med mig som med hans övriga lärjungar. Han nödgar mig nämligen att medgiva, att fastän min själ är behäftad med så många brister, försummar jag dock den för att i stället syssla med atenarnas politik. Motvilligt stoppar jag därför till mina öron och flyr långt bort som från syrenerna, för att jag inte skall behöva sitta bunden här vid hans sida, tills ålderdomen kommer. Han är den enda människa, som någonsin har fått mig till det, som väl ingen skulle ha trott mig om, nämligen att blygas. För honom ensam blyges jag. Ty det vet jag med mig själv: när han säger, vad jag bör göra, kan jag ej vederlägga det, men när jag sedan går ifrån honom, får längtan efter hopens bifall makt över mig. Jag sliter mig därför lös från honom och rymmer min väg; men när jag återser honom, skäms jag över vad jag lovat honom. Och ofta skulle jag önska, att han vore död; men om det verkligen inträffade, skulle jag säkert känna vida bittrare sorg. Och därför vet jag sannerligen icke, vad jag skall ta mig till med honom."

Vem var han, denne Sokrates, i vars mun Platon lagt sina ädlaste och djupaste tankar? Vem var han, denne rannsakare av människohjärtat, inför vars prövande blickar den som tyckt sig bäst kände blygsel och ånger? Vem var han, denne sofist, som var en skräck för alla sofister? Och slutligen - vem var denne man, som fastän han, såvitt vi vet, aldrig skrivit en enda rad, likväl - med ett enda undantag - måhända satt varaktigare och djupare spår i den västerländska kulturutvecklingen än någon annan?

Två män, som stått i personlig beröring med Sokrates, har skriftligen fixerat sina intryck av honom: Platon och Xenofon. Deras vittnesbörd - till vilka ytterligare kommer några sidor hos Aristoteles - är egentligen de enda källor vi har att hålla oss till, när vi söker teckna hans bild. Men det är källor som inte kan brukas utan mycken kritisk försiktighet.

Tidigare har man vanligen antagit att vi hos Xenofon har den historiskt troget skildrade Sokrates, medan Platon givit oss en idealiserad bild av den atenske vise.

Nyare forskningar har högst väsentligt korrigerat denna uppfattning. Först och främst är det iögonenfallande, hur torftig den Sokratesbild är som Xenofon ger oss. Sokrates är här knappast mer än en välvillig pratmakare, som går omkring och ger nyttiga råd åt sina vänner. Han ger t. ex. vinkar om hur man skall välja sina vänner, hur man skall hålla processlystna människor från livet osv. Allt sker med beräkning att dra den största möjliga nytta av livets olika förhållanden. Om Sokrates inte varit något annat än denne kloke rådgivare, vars moraliska ståndpunkt för övrigt alls icke höjer sig över de bättre sofisternas - hur skall man då förklara hans inflytande på samtid och eftervärld, framför allt på en man som Platon? Det är verkligen icke mycket av sirenen, darr-rockan och trollkarlen i Xenofons Sokratesgestalt. Och vidare: denne Xenofon, den grekiske lantjunkaren och äventyraren, som deltog i den yngre Kyros' uppror mot sin broder och skrev boken om de tiotusendes återtåg, har bevisligen aldrig hört till Sokrates intimare umgänge. Hans ”Memorabilier” är skrivna årtionden efter den korta tid då han kom i en ganska flyktig beröring med Sokrates. Slutligen anser man sig med stor bestämdhet kunna påvisa att det icke ens varit Xenofons avsikt med det mesta av vad han skrivit om Sokrates att teckna den verklige Sokrates eller låta honom bli tolk för egna meningar. Xenofon har helt enkelt låtit honom föredraga sina egna praktiska och nyktra, av en konservativ syn på liv och samhälle präglade åsikter om uppfostran, hushållsbestyr, politik osv. Där verkligen avsikten är att låta den historiske Sokrates komma till tals, där sker detta med utnyttjande av den redan florerande sokratiska litteraturen, sannolikt även av platonska skrifter. Allt som allt - som vittnesbörd om den historiske Sokrates kan i varje fall blott ett parti av Memorabilierna, den första avdelningen, över huvud komma i betraktande.

Den verklige Sokrates träffar vi däremot i Platons tidigare s. k. ”sokratiska” dialoger. Här talar en man som stått Sokrates nära, sett honom med kärlekens skarpa ögon, förstått vad han ville och verkade för. Främst har man kanske att ta i betraktande Apologien (Sokrates försvarstal) och den nära därtill anslutna dialogen Kriton, men sedan i andra rummet även en rad andra mindre skrifter: Lakes, Karmides, Ion, Euthyfron, i viss mån även Protagoras. Hur mycket än meningarna avviker om dessa skrifters avfattningstid, så mycket är visst att de står under omedelbart intryck av Sokrates. Några forskare anser t. o. m. att en del av dem är avfattade redan under dennes livstid. De kan stödja sig på ingen mindre auktoritet än Wilamowitz-Moellendorffs. Den vanliga meningen är nog emellertid att Platon börjat sitt författarskap först efter Sokrates' död. Vi får lämna frågan oavgjord. Visst är likväl att en skrift sådan som Apologien tillhör tiden strax efter katastrofen. Och dess avsikt är ingen annan än den att visa atenarna vem de stungit, visa dem hurudan den man i verkligheten var som de räckt giftbägaren. Detta betyder naturligtvis inte att en skrift som Apologien skulle vara som ett stenografiskt referat av det tal Sokrates höll inför rätta. Platon skulle inte ha nått sin avsikt med ett sådant, även om det varit honom möjligt. ”Apologien”, säger den kanske mest framstående moderne Sokratesforskaren, Heinrich Maier, ”är ett manifest som Platon, tillika i den sokratiska kretsens namn, riktar till atenarna. . , Här skildrar han denne man, huru han utan människofruktan och utan hänsyn till eget väl och ve gick pliktens väg och även i dödsnöd höll ut på den post, på vilken en högre ledning ställt honom, huru han, själv i armod och torftiga förhållanden, i renaste kärlek ville bringa människorna lyckan och lyfta dem till en mera människovärdig tillvaro, beredd att dö martyrdöden för sitt kärleksverk. Platon avger ett vittnesbörd om det överväldigande intryck som denne man gjort på sina lärjungar: som en profet synes han dem, av guden sänd till atenarnas räddning. Och han kan hän-

visa till att även i förföljelsens svåra tid ingen enda medlem av den sokratiska kretsen lämnade sin mästare i sticket.”

Nu förhåller det sig ju säkert inte så att den verklige Sokrates varit just den som han i de ”sokratiska” dialogerna är. Med bestämdhet kan man säga att Platons Sokratesporträtt, även om vi bara håller oss till dessa tidigare dialoger, är ”idealiserat”. Men - behöver det därför vara mindre sant? Sokrates må i vardagslag ha varit en annan - kanske t. o. m. en smula till skenet lik den gode genomsnittsmedborgare till vilken Xenofon gjort honom. Men det bästa hos en människa för hon icke till torgs, och det är blott kärlekens blickar som ser det. Och dock är det just det som är hennes rätta väsen, och också det som verkar genom tiderna, om det är en stor och originell människa. Platon låter Alkibiades - i samma egendomliga lovtal som nyss citerades - säga om Sokrates, att han ”har den största likhet med de där silenerna, som man ser i bildhuggarverkstäderna och som konstnärerna framställa med pipor och flöjter i händerna, och som, då de öppnas, befinnas innehålla gudabilder”. Är det icke så att Platon bakom det grova yttre sett vad kanske ingen annan sett: gudabilden hos Sokrates? Och beror icke Sokrates verkan genom tiderna till väsentlig del just därpå att det varit en Platons diktargenius förbehållet att mejsla ut denna gudabild? Har han inte funnit just den hemliga nyckel till Sokrates’ väsen, som gör att han varit i stånd att så levande ställa fram för våra ögon bilden av denne man - icke sådan han *syntes* för andra, kanske icke heller för sig själv - men sådan han innerst var?

Det må tillåtas oss att i detta sammanhang anföra några fina och träffande reflexioner av Hans Larsson. De åsyftar närmast Sokrates i dialogen Gorgias, som är av senare datum än dessa ”sokratiska” skrifter, men äger sin tillämpning på Sokratesgestalten i Platons hela författarskap. ”Det är ju onekligen mycket träffande, när Nietzsche säger, att Platon tog upp Sokrates som ett populärt motiv från gatan för att variera det i det oändliga och omöjliga, nämligen i alla sina egna maskeringar och mångfaldigheter. Och ändå känner jag mig icke förpliktigad att stanna vid denna mening som hela sanningen om Sokrates. Han har varit mer än Nietzsche sett och mycket mer än hans samtida på gatorna tillika med Xenofon har förstått. Ja, jag undrar helt enkelt, om han icke allra innerst varit just det fina original som Platon gjort honom till. Det är ju en alldaglig historia detta, om människor som bakom allehanda bortkommenheter kunna ha så överlägset fina ögonblick. Filistern är alltid dum inför sådana, och kommer det en diktare som tar det fina fram, så tar jag hans bild för sannare. Inga historiska vittnesbörd hindra oss från att tro, att Sokrates i verkligheten haft dessa sublima ögonblick som Platon har fixerat, att det är han själv, den mångtalande Sokrates från gatan, som har en så tyst helgedom i sitt inre, och som kan stå samlad och fromt lyssnande till de stora hemligheterna. Det ligger dock ett starkt vittnesbörd till hans förmån däri, att Platon velat lägga allt, allt vad han hade att säga i denne mans mun. Och såsom Platon i Gorgias känner för Sokrates, så känner man endast för den, som ingivit oblandad vördnad.”

Sokrates följer oss i de platonska skrifterna ända till den allra sista, det stora verket om lagarna, där han icke längre är med. Och det kan naturligtvis inte bli ett ögonblicks tal om att låta honom stå för de meningar som Platon i de långa utredningarna där låter honom yttra. Men bortsett från detta, undrar man ändå om det inte även här glimtar till ett och annat drag, en och annan allvarlig eller humoristisk replik, som den verklige Sokrates kunde ha sagt. Gärna vill man t. ex. tro att Heinrich Maier har rätt däri att det är den historiske Sokrates, som kommer fram i

Alkibiades lovtal i Symposion (Gästabudet), som är en senare skrift från Platons mannaålder. Hur frisk och levande denna scen mellan den geniale men utsvävande och hållningslöse Alkibiades och den trygge och originelle hedersgästen vid Agathons dryckeslag. Sådan, just sådan tycker man att den man måste ha tagit sig ut, som försvarar sig inför sina domare med denna kärva manlighet, och som kunde tömma en vinbägare och en giftbägare med samma orubbliga fasthet. Huru som helst - Sokratesgestalten är Platons största och djupaste upplevelse, och minnet av den följer honom livet igenom.

Sokrates vad född i Aten år 469 och lämnade aldrig sin fädernestad. Hans fader, Sofroniskos, var bildhuggare, och själv skall han enligt en tradition någon tid ha utövat faderns yrke. Modern, Fainarete, lär ha bidragit till huset genom att tjänstgöra som barnmorska. Sokrates sade på äldre dagar att han ärvt anlagen av sin mor; ty även han utövade förlossningskonsten. Skillnaden bestod blott däri att han förlossade män och icke kvinnor, själar och icke kroppar. ”Ett drag” - säger han i dialogen Theaitetos - ”har jag förvisso gemensamt med barnmorskorna: jag är ofruktsam - jag framföder själv ingen vishet, och med rätta riktas ofta nog och från många håll den förebråelsen mot mig, att jag väl frågar andra, men själv ej giver svar på något, emedan jag ingen vishet äger. Orsaken därtill är denna. Guden tvingar mig att förlossa men har förmenat mig att föda. Själv är jag alls icke vis, ej heller kan jag peka på en enda upptäckt, som är ett barn av min egen själ ... Men förlossningen är gudens och mitt verk.” Och han tillägger några ord om varför en del människor är så förbittrade på honom. De föder fram skenfoster, och när han upplyser dem därom, ”kommer de i den sinnesstämningen mot mig, att de är riktigt färdiga att rivas och bitas och vill ej tro, att jag gör detta i välmening”.

Sokrates’ fattigdom har blivit en tradition. Det är nog emellertid oriktigt att föreställa sig honom som en tiggarfilosof och snyltgäst, om han också icke försmådde ett glatt lag hos någon rik atenare. Någon kyniker var han heller icke, ehuru han liksom Paulus torde ha kunnat vara både mätt och hungrig. Att han vanligen gick barfota ser vi av Platons Symposion, men det var så seden bland de lägre klasserna, och till dem hörde han. I Apologien framställs han såsom utfattig, men detta kan ha berott på den allmänna depressionen efter det olyckliga kriget mot Sparta. En gång beklädde han ett lägre statsämbete, som han lär ha förvaltat med ovanlig opartiskhet och rättskänsla. Hans giftermål med Xantippa är allmänt bekant och har varit ett ämne för äldre och nyare komediförfattare. Den Xantippa som lever i traditionen, den onda och trätgiriga kvinnan, som slår en spann vatten över sin man, varpå den vise lugnt svarar: ”Har jag inte sagt att det följer regn på Xantippas åska”, den Xantippa; som på öppet torg rycker av honom manteln och slår sina barn, är helt och hållet en skapelse av kynikerna och Xenofon. Att äktenskapet var vad vi kallar ”lyckligt” är därmed icke sagt: sådana äktenskap existerade över huvud alls inte i Aten, där familjelivet hade en helt annan karaktär än hos oss. Platon inför en gång Xantippa i en dialog; det är sista dagen i fängelset, då hustrun kommer för att taga avsked. Och man bör lägga märke till hur enkelt och utan kommentar han berättar en scen, som för oss synes så sällsam: ”Vid inträdet fann vi just Sokrates befriad från sina bojor; bredvid honom satt Xantippa, du vet, med hans lille gosse på armen. När Xantippa fick se oss, började hon storgråta och sade sådant, som kvinnor brukar, såsom: Sokrates, nu blir det sista gången som dina vänner och du får samspråka. Sokrates kastade en blick på Kriton och sade: Kriton, låt någon följa henne hem. Några av Kritons folk förde nu bort hen-

ne, allt under det hon skrek och slog sig för sitt bröst.” En äkta grekisk scen - ingenting annat.

Sokrates gjorde krigstjänst som hoplit; dessa måste bestå sig med egen utrustning. I fälttåget mot Potidaia år 430 väckte han atenarnas uppmärksamhet genom sin förmåga att uthärda strapatser. Alkibiades, som var hans tältkamrat, berättar härom i sitt ”lovtal”: ”När vi t. ex. ibland, som det händer i fält, blev avskurna från de övriga och fick svälta, kunde de andra ej nämnas vid sidan av honom, då det gällde uthållighet. Gällde det åter att fasta, var han den ende, som förstod konsten. Och fast han ej tyckte om att dricka, kunde han, om han ändå blev tvungen till det, dricka oss alla under bordet. Och det underligaste var att ingen har någonsin sett Sokrates berusad. Då det gällde att uthärda vinterns strapatser - däruppe är vintrarna nog så stränga - var hans uppträdande rent av märkvärdigt. Vid ett tillfälle, då det var en ohygglig köld och alla höll sig inne - då gick han under allt detta klädd i en precis likadan mantel, som han alltid brukade ha, och gick barfota på isen mera obesvärat än de andra, som hade skor.” I ett annat fälttåg, då hären höll på att upplösas i vild flykt, ingöt han mod genom sitt lugna uppträdande vid återtåget. ”Han gick” - det är åter Alkibiades som talar - ”lugnt betraktande både vän och fiende; och redan på långt håll märkte var och en tydligt, att om någon rörde vid den mannen, skulle han nog veta att med eftertryck försvara sig.”

Sokrates gick omkring på gator och torg, i baden och gymnastikhallarna, i pelargångarna och salustånden och talade med alla. Han var icke någon ”apostelnatur”, såsom F. A. Lange menar, icke någon förkunnare, som likt ett gudomligt orakel föredrog en ”lära”. Vi har redan hört vad han kände som sin mission: att förlösa själarna. Det var gudens stämma i hans inre som manade honom därtill. En ung hängiven beundrare till Sokrates, Kairefon, densamme som Aristofanes i sitt spex gör till hans förtrogne, hade sport guden i Delfi, vem som var den visaste bland dödliga. Siarguden hade pekat på Sokrates - vare sig nu frågan varit så avfattad att svaret gav sig självt eller Apollons helgedom av någon anledning ställde sig särskilt välvillig mot den vise från Aten. I det försvarstal som Platon låter Sokrates hålla får denna episod en betydelse som blir symbolisk för hela hans verk. ”När jag nämligen hörde svaret, funderade jag så här: vad menar egentligen guden och vad ligger under hans gåtfulla tal? Jag vet ju med mig, att jag inte alls är vis. Vad menar han alltså med att påstå, att jag är visast? Ty det är ju otänkbart, att han skulle ljuga.” Och nu berättar Sokrates, hur han gått omkring bland atenarna och sökt efter någon som kunde vederlägga orakelspråket. Han hade varit hos statsmännen, hos hantverkarna, hos diktarna. Överallt hade han gjort samma erfarenhet: de menade sig alla vara, visa, men när det kom till stycket visste de ingenting. Beträffande diktarna hade han lagt märke till, ”att de ej skapa sina verk medvetet utan av ett slags instinkt och inspiration såsom siarna och orakelprästerna”. Det är karakteristiskt sokratiskt. Sokrates underkänner det som man icke gör i medveten avsikt, ”med förnuft”. Hantverkarna ägde visserligen sakkunskap inom sitt fack, men därför behärskades de av den vanföreställningen att de även i andra stycken var visa. ”Detta deras oförstånd fördunklade deras övriga vishet, så att jag i oraklets namn ställde den frågan till mig, om jag helst ville vara som jag var, varken vis på deras sätt eller dåraktig på deras sätt, eller om jag ville i bägge dessa avseenden vara dem lik. Jag svarade då mig själv och oraklet, att det vore bäst för mig att ha det som jag hade det.” I ett avseende var således Sokrates visare än andra: däri att han *visste* att han icke ägde någon visdom, medan andra var förbländade av sin skenvisdom. Men denna insikt är något helt annat än skepticism. Sokrates

tvivlar icke ett ögonblick vare sig på att det finns någon objektiv sanning eller på att man kan förvärva den. Han vill blott säga att det första villkoret därför är att man frigör sig från det föregivna vetandet.

Sokrates hade denna egendomliga på en gång frånstötande och tilldragande natur, som omger vissa betydande människor med vad man skulle vilja kalla ett gåtfullt kraftfält. Det kan tyckas att ordet ”gåtfullt” är illa valt i fråga om en så alltigenom rationalistiskt lagd människa. Och dock - man förstår varje yttrande av Sokrates, det är klart och genomskinligt som en fjällsjö, och dock - på bottnen ligger något som man icke riktigt förstår. Det är något *demoniskt* i hans tal, lockande och skrämmande som allt demoniskt. Sokrates talade ju ofta om sin ”daimonion”, den inre rösten, som i avgörande stunder lät höra sig och varnade honom från att avvika från det rättas väg. Sokrates var en demonisk natur, just i den mening som Goethe tar ordet. Nietzsches ord ”unterirdisch” om Sokrates äger verkligen sin tillämpning - om ock i något annan mening än han avsett. Nietzsche ser ju just i Sokrates tecknet på det dionysiska eller tragiska elementets undergång i grekisk kultur. Men det kan snarare synas en, som om hos denna natur något av denna irrationella dionysiska urgrund komme till synes. Och *att* den kommer till synes just i en så skenbart intellektualistisk natur som Sokrates - är icke detta det paradoxala och för alla tider gåtfulla med honom?

Hur som helst - såsom efter döden så drog Sokrates redan i livet in många i sin trollkrets. Man behöver bara läsa dialogen Lakes, en av Platons tidigare. Några äldre atenare rådslår om sina söners uppfostran och beslutar att ta ”denne här Sokrates” med i överläggningen. Fältherren Nikias, ”den mest ansedde mannen i Aten efter Perikles' död”, säger så här till sin vän Lakes: ”Du känner tydligen inte till, att om man kommer Sokrates nära och inlåter sig i tal med honom, blir resultatet alltid till sist det, att vad man än kan ha börjat att tala om, så ledes man runt och runt av honom i diskussionen, tills man slutligen finner, att man håller på att stånda till ansvar inför sig själv, både för hur man lever och hur man hitintills levat. Och sedan släpper Sokrates ej taget, förrän han noga och väl prövat allt detta. Jag är nu van vid honom, och jag vet, att man måste finna sig i det ... Jag vet också, att jag själv kommer att bli utsatt för detsamma. Jag tycker nämligen, att det är roligt att umgås med honom, och det ligger ej något ont, menar jag, i att få en påminnelse om de fel, som vi har begått eller begår. ... För mig är det således varken ovant eller okärt att bli rannsakad av Sokrates.” - Men det är framför allt *ungdomen* som dras till Sokrates - och Sokrates till denna. Bland hans dagliga vänner är visserligen också en sådan som den gamle kloke, praktiske och redlige Kriton, men de flesta är unga män. Där är i första hand atenare, sådana som den unge Platon, Apollodoros, Antisthenes eller den sporadiskt i hans sällskap uppträdande Alkibiades. Men även främlingar sluter sig till honom. Pythagoreerna Simmias och Kebes från Tebe, Faidon från Elis, även en man som Aristippos från det fjärran Kyrene. Anklagelseakten mot Sokrates gick ju också framför allt ut på att han fördärvade *ungdomen.* Att Sokrates håller sig främst till de unga sammanhänger naturligtvis med hans hela uppfostrande tendens. De unga själarna är de som lättast kan förlossas. Och på dem är det som Eros, den store demonen, framför allt utövar sitt välde. Vilken roll denne Eros spelat i Sokrates krets är svårt att säga. Men vad Platon gjort av Erossymbolen skall vi framdeles se.

Om ”lärjungar” kan man egentligen icke tala hos Sokrates, ehuru det är brukligt. Ty hur kan en man som icke själv har någon ”lära” ha lärjungar? Sokrates hade ingen ”skola”, intet ”grubbelhus”, såsom man skulle tro av Aristofanes' ko-

medi. Men han hade in i döden hängivna vänner. Och redan detta kan för en betydande människa innebära en stor fara. De unga män som umgicks med Sokrates synes i ovist nit ha velat apa efter honom och därigenom ha kommit förargelse åstad, som naturligtvis återföll på honom. Man har talat och skrivit mycket om den sokratiska *metoden,* om ironin och majevtiken. Men den sokratiska metoden är inte något som man kan tillägna sig, den är oupplösligt förbunden med den originella människa som Sokrates var. Vännerna har icke alltid förstått det och i fåvitsko sökt tillägna sig ”metoden” utan att kunna usurpera personligheten. Sokrates anspelar själv därpå i sitt försvarstal. ”De unga män, som brukar följa med i mitt sällskap - det är de som ha bäst tid, just sönerna av de förmögnaste fäder - tycker, att det är roligt att höra på, när folk bli undersökta. Därför plägar de ofta följa mitt exempel och försöker att rannsaka andra. Därvid upptäcker de nog, tror jag, en stor massa människor som inbillar sig veta något, men som vet litet eller intet. Därav blir de, som undersökas, förargade - men ej på sig själva utan på mig; och de förklarar, att jag är en usling, som fördärvar ungdomen.” Kanske kan man ej så mycket förtänka de äldre atenarna deras harm mot dessa påflugna ungdomar, som icke lämnade dem i fred. Framför allt har det förargat de äldre att se de unga männen ur de bästa kretsarna dras från de offentliga värv som ansågs vara varje medborgares plikt att sköta, för att i stället driva omkring med Sokrates.

Till den äldre spekulativa naturfilosofin intar Sokrates en hållning, som man skulle kunna karakterisera såsom välvillig neutralitet. Helt visst var han en mycket mindre teoretiskt lagd natur än Platon i sina senare skrifter gjort honom till. Man har ibland kallat honom vetenskapens skapare. Det ligger en god mening i uttrycket så till vida som Sokrates hävdar kravet på en objektiv sanning. Men för honom är detta närmast en betingelse för en objektiv *sedlighet,* något ”i och för sig gott”. Sokrates intresse är väsentligen riktat på livet och dess krav. När Platon på gamla dagar börjar syssla med naturfilosofi, är det inte längre Sokrates som blir bärare av hans tankar. Hur denne yttrar sig om Anaxagoras vet vi redan. Aristofanes hade i sin komedi velat träffa både den spekulativa naturfilosofin och sofistiken och gör Sokrates till representant för båda. Själv yttrar denne härom i försvarstalet: ”Sokrates (säger man) är brottslig, då han sysslar med obehöriga frågor, och då han forskar i allt mellan himmel och jord och gör svart till vitt och lär andra att göra detsamma. Så ungefär låter det. I han ju också i Aristofanes’ lustspel med egna ögon sett, att en viss Sokrates där springer omkring och påstår, att han vandrar uppe i luften, och hur han pratar en hel del andra dumheter, som jag inte begriper ett dugg av. Därmed vill jag visst inte säga, att jag ringaktar en så beskaffad vetenskap - om någon verkligen har insikt i dylika ting; bevare mig väl för att av Meletos därför få en hel hop stämningar på halsen. Nej, mina herrar, men jag har verkligen ej alls med sådana ting att skaffa.”

Av större intresse är frågan hur Sokrates ställt sig till sofistiken och dess representanter. Den traditionella uppfattningen tänker sig Sokrates i ständig kamp mot sofisterna. Man har påstått att han föll offer för sofisternas hat. En nyare forskning har här på ett helt annat sätt rett ut sammanhanget. Sokrates tillhör alldeles avgjort samma upplysningsrörelse som sofisterna, och om hans tänkesätt än i många fall är mera konservativt än åtminstone de yngres bland dem, så är det dock långt mer i släkt med sofistikens än med t. ex. en Aristofanes. I sin komedi har ju denne också tecknat honom just som en ärkesofist. Man berättar att Sokrates var närvarande vid uppförandet och reste sig upp för att åskådarna skulle bli i tillfälle att jämföra komedifiguren med originalet. Det atenska folket såg väl ”silenen”, men

det såg icke gudabilden där innanför. Folket i gemen har betraktat Sokrates som en sofist, och det är framför allt detta som vållat hans död, ty i sofistiken såg man icke utan rätt en rörelse med samhällsupplösande tendenser. Men visserligen kan det också blott ha varit en ytlig betraktare, som utan vidare förväxlat Sokrates med en vishetslärare av den typ som i slutet av 400-talet översvämmade Hellas. Platon har givetvis arbetat ut motsättningen mellan Sokrates och sofisterna skarpare än den i verkligheten var, och vi har ingen anledning att tro att hans mästare icke har ställt sig välvillig till män sådana som Protagoras och Gorgias. Men motsättningen *finns* där i alla fall. Redan i sitt sätt att verka skiljer Sokrates sig radikalt från de vanliga sofisterna. Han förkunnar ingen ”lära”, han samtalar. Han har icke denna mångkunnighet, varöver t. ex. en Hippias berömmer sig. Han är långt mera monoton, han ”kommer alltid tillbaka till ett och detsamma”. Sofisterna och Sokrates vill ju båda verka uppfostrande. Men den senare i en mycket djupare och allvarligare mening. - Maier framhåller speciellt tre punkter, där Sokrates avviker från sofistiken. För sofisterna var som vi sett *retoriken* huvudsaken; Sokrates sätter gentemot denna konst att tala om allt mellan himmel och jord den insiktsfulla sakkunskapen. Vidare: på ett helt annat sätt än sofistiken betonar Sokrates det *sedliga livets* värde; det är för honom det centrala, kring vilket allt annat rör sig. Och slutligen: Sokrates håller på de historiska traditionerna, han vördar statens lagar, även när de för honom till döden, och han fullgör med fromt sinne allt som de religiösa bruken kräver. Han har en *pietet* som sofisterna saknar. Och detta är inte något blott utvärtes, ty det har sin rot i något som kanske är det djupaste i hans väsen: en innerlig religiositet, en tro på det gudomligas verksamhet i det historiska livet, en tro som förpliktar till lydnad och stilla vördnad. Vackert och träffande säger Wilamowitz-Moellendorff härom: ”I Platons diktning förkunnar Sokrates eller rättare lever och dör han förebildligt såsom en förkunnare av denna en fri och from mänsklighetsreligion, som, såsom den specifikt hellenska religionen, står emot alla andra, vilka i tron på en uppenbarelse har sitt stöd men också sina fjättrar.”

Att utreda de djupare liggande orsakerna till Sokrates död tillhör mera en allmän kulturhistorisk betraktelse än filosofins historia. Men att dröja vid den sistnämnda i det förklarade skimmer vari den framstår hos Platon - därtill har filosofins historia all anledning. Ty Sokrates är bland dem som verkat mera genom sin död än genom sitt liv. Först genom den blev det klart vem han var; gudabilden trädde fram ur silenen. Den förutan skulle väl en man som Platon icke ha fattat hans hela storhet och heller icke med sitt verk kunnat resa den ett så oförgätligt minnesmärke.

Ar 399 - Sokrates var då 70 år gammal - inlämnades en anklagelseakt mot honom, gående ut på att han ville avskaffa de av staten erkända gudarna och i stället införa ”demoniska väsen” och att han vore en ungdomens förförare. Den var undertecknad av Anytos, en ledare för den mera moderata demokratin och en ansedd man, samt dessutom av två andra, Meletos, en obetydlig tragöd, och en ung retor, Lykon. Det vore naturligtvis en barnslighet att tro att den rena illviljan dikterat anklagelsen. Man hade länge låtit Sokrates gå oantastad, men när allt fler och fler unga män drogs till honom, ansåg man tiden vara inne att inskrida. Vi har sett att processen mot Sokrates ingalunda var enastående i det fria och demokratiska Aten: vi minns Anaxagoras och Protagoras. Hegel har nog sett långt djupare, när han i Sokrates’ död finner en tragiskt tillspetsad konflikt mellan individ och stat. Sokrates’ verk var riktat på själens frälsning, och han fann den viktigare än att för-

värva hela världen. Men staten var för en god medborgare det högsta. Därför framstod Sokrates som en statens fiende.

Sokrates försvarade sig inför en domstol, bestående av femhundra edsvurna domare och en ”konung”, som hade att handlägga religionsprocesser. Enkelt, värdigt, utan falskt patos och höga talesätt har han försvarat sig. Med sextio rösters majoritet förklarades han skyldig. Den anklagade hade att själv yttra sig om straffet, och Platon låter efter utslagets avkunnande Sokrates åter ta ordet: ”Meletos yrkar dödsstraff på mig. Vad skall jag, mina herrar, å min sida föreslå? Tydligen ett rättvist straff, inte sant? Och vilket straff har jag gjort mig förtjänt av, därför att jag har fått för mig, att jag ej borde leva i lugn och ro, ej heller som andra bekymra mig om utkomst och inkomst, om militära befälsposter och andra ämbeten, om politiskt uppträdande, om klubbar och partier? Därför att jag höll mig själv alltför god för att ägna mig åt något dylikt och överhuvud aldrig ville syssla med sådant, där jag ej kunde vara er eller mig själv till verklig nytta? Därför att jag i stället föredrog att enskilt söka upp var och en av er och bevisa honom den välgärning, som jag för min del håller för den största av alla: att söka få honom att ej främst tänka på egna intressen och egna angelägenheter utan främst på sig själv, att han må bli en så bra och förståndig människa som möjligt, ej heller tänka främst på statens angelägenheter utan på staten själv, och på samma sätt i alla andra frågor? Vad förtjänar jag att få därför att jag är sådan? Någonting gott, mina herrar, om man verkligen skall lönas efter förtjänst. Och det ett sådant gott, som lämpar sig just för mig. Vad är det då, som kan lämpa sig för en statens välgörare, som är fattig och som behöver lugn och ledighet för att kunna förmana er? Det finns intet, mina herrar, som passar en sådan person bättre än fri bespisning i Prytaneion. Det passar vida bättre för honom än för den, som vinner segerpris i Olympia för kappkörning. Ty denne inbillar er blott, att I ären lyckliga, men jag gör er verkligen lyckliga.” Sokrates förutser själv att sådana ord skall väcka förbittring såsom utslag av självförhävelse. Kanske är det också de - ty ganska säkert ha de en historisk bakgrund - som mest bidragit till dödsdomen. Hur som helst - vid den andra omröstningen om straffets karaktär segrade Meletos med betydligt större majoritet än den som röstat för fällande. Och nu, sedan domen fallit, låter Platon den dödsdömde tillägga denna sköna avslutning av Apologien, som visserligen knappt kan vara historisk, men som väl kan återge den sinnesförfattning vari den verklige Sokrates mottog domen. Först vänder han sig till dem som dömt honom. ”Jag skulle”, säger han, ”väl ha kunnat försvara mig på ett sådant sätt, att jag vunnit er bevågenhet genom att gråta och sucka och göra allt möjligt, som jag anser ovärdigt men som I ären vana vid av andra.” ”Men jag föredrager vida att dö efter ett sådant försvar som mitt framför att leva efter ett försvar av det andra slaget. Ty lika litet inför rätta som i krig bör jag eller någon annan lägga an på att till varje pris undgå döden.” ”Det är icke mig”, fortsätter han, ”som I genom domen tillfogat någon skada, utan er själva.” ”I han trott, att I genom att döma mig skolen slippa att dragas till räkenskap för edert liv. Men just motsatsen kommer att inträffa, det förkunnar jag eder. I skolen nämligen råka ut för ett vida större antal personer, som skall rannsaka eder. Dem har jag hittills hållit tillbaka utan att I märkt det.

De skall bli dess mer besvärliga som de är yngre och skall göra eder än mera uppbragta än jag gjort. Ty om I inbillen er, att I genom att döda människor kunna hindra folk att klandra eder för edert onda liv, så tan I fel. Ty det är ej alls det rätta sättet att undgå klander - varken rätt eller vackert är det. Nej, det bästa och vack-

raste sättet är att ej täppa munnen till på andra utan arbeta på att man själv må bli en så bra människa som möjligt. - Med denna profetia lämnar jag eder, som dömt mig.” Slutligen riktar Sokrates några ord till dem som röstat mot domen. Han talar stilla och allvarligt som en stor människa i ett stort ögonblick. Han talar om döden. Den kan icke vara något ont, vill han säga. Rösten i hans inre, som alltid manat honom att avhålla sig från det som är ont, hade icke hejdat honom. ”Vad skall jag tro vara anledningen härtill? Jag vill säga eder det: det förefaller verkligen, som om det, som nu hänt mig, vore för mig något gott och som vi hade orätt, alla vi, som tänker oss döden som något ont.” Därpå följer de berömda, ofta anförda orden: ”Låtom oss nu vidare tänka efter, så skola vi finna, att vi ha all anledning att hoppas på att döden är något gott. Ty ett av de två måste döden ju vara: antingen är den den rena förintelsen och den döde har ej medvetande om någonting, eller ock är den, som man av gammalt brukat säga, ett slags förvandling, en förflyttning härifrån av själen till en annan plats. Om nu döden innebär ett upphörande av medvetandet, så att den är en djup sömn utan drömmar, så är den ju en förunderlig vinning. Ja, jag tror, att om man läte folk välja ut den natt, då de sov så tungt, att de ej drömde, och så läte dem med denna natt jämföra alla andra nätter och dagar i hela livet för att sedan efter noggrant övervägande säga, hur många dagar och nätter som vore angenämare än den förut nämnda - ja, då tror jag att ej blott vanliga dödliga utan storkonungen själv skulle finna dessa jämförelsevis lätt räknade ... Om åter döden är en resa härifrån till en annan plats, och om det är sant, som man säger, att alla döda befinna sig där, vilken större lycka kan väl då, mina domare, tänkas?”

”Dock” - så slutar Sokrates sitt tal - ”nu är det tid att vi gå härifrån, jag för att dö, I för att leva. Vem av oss, som drar den bättre lotten, vet ingen utom guden allena.”

Genom en tillfällighet blev dödsdomen icke verkställd förrän efter en månad. Den beskickning till Delos, som årligen sändes för att fira Thesevs’ minne, återkom icke förrän efter denna tid, och så länge den var borta fick inga dödsdomar utföras i staden. Sokrates vänner synes ganska obehindrat ha fått besöka honom i fängelset, och de har använt tiden till att övertala honom till flykt. Sannolikt hade atenarna heller icke ogärna sett att rådet följts; man ville blott bli av med den besvärlige gamle mannen i staden och hade ju på så sätt kunnat bli det för gott pris. Men Sokrates vägrade ståndaktigt. Den lilla utsökta dialogen Kriton för oss till Sokrates fängelse morgonen före den sista dagen. Den redlige Kriton kommer med bud att skeppet från Delos håller på att löpa in. Han uppmanar Sokrates än en gång att begagna sig av de anstalter till flykt som han och de övriga vännerna vidtagit. Men Sokrates svarar honom att en sådan skulle vara ett brott mot statens lagar. Dessa skulle då med allt skäl kunna mot honom rikta denna förebråelse: ”Säg mig, Sokrates, vad tänker du göra? Har du kanske för avsikt att genom denna din gärning fördärva oss, lagarna, och hela staten? Eller menar du, att staten verkligen kan bestå, att den ej kastas rent över ända, då domstolarnas utslag blir ogiltiga, då enskilda personer upphäver och tillintetgör dem?” Och han fortfar att utveckla hur illa han med en flykt skulle handla mot lagarna, som är liksom hans fosterföräldrar och på allt sätt sörjt för honom. ”Sokrates”, skulle lagarna vidare tala, ”vi har klara bevis på att du tycker om både oss och staten. Ty annars skulle du ej mer ivrigt än andra atenare ha stannat kvar här hemma hos oss.” ”Under vårt beskydd har du haft det bra, men går du i landsflykt skall du vara tvungen att leva under fjäsk och kryperi för alla människor. Och vad skall du taga dig till? Kanske svira

och festa, som hade du rest till Tessalien för att vara med om ett gästabud? Men vart skall då allt vårt vackra tal om rättrådighet och dygd taga vägen? ... Lyd således oss, Sokrates, vi som gjort dig till vad du är. Akta varken dina barn eller ditt liv eller något annat högre än rätten, för att du, när du kommer till Hades, må inför de styrande därnere kunna anföra detta till ditt försvar ... Om du nu går bort från detta livet, skall du gå bort, icke förorättad av oss lagar utan av människor. Ger du dig åter i väg på ett skamligt sätt, vedergäller ont med ont, bryter dina överenskommelser med oss och skadar dem, som du allra minst borde skada, nämligen dig själv, dina vänner, ditt fädernesland och oss, så skall vi vara onda gå dig, medan du lever, och våra bröder, lagarna i Hades, skall föga vänligt mottaga dig, när du kommer dit, då de vet, att du, i vad på dig ankommer, har försökt att fördärva oss.” - ”Vet således, käre vän Kriton, att det är dessa ord, som jag tycker mig höra, alldeles som de, som är gripna av hänryckning vid korybanternas mysterier, tycker sig förnimma flöjtspel. Inom mig brusar ljudet av dessa ord och hindrar mig från att lyssna till något annat. Var alltså viss därpå, att om du vill tala emot min här framlagda övertygelse, skall ditt tal vara förgäves. Men om du ändå tror dig kunna uträtta något, så tala.”

Kriton har intet att invända mer. Han böjer huvudet och resignerar. I verkligheten torde vännerna icke ha varit så lätta att övertyga. Och kanske har mer än en i hemlighet trott att Sokrates innerst längtade efter att dö. I våra dagar har Nietzsche upprepat samma tanke. ”Sokrates ville dö: icke Aten, han själv gav sig giftbägaren, han tvang Aten därtill.” Med dessa ord vill Nietzsche ge stöd åt sin uppfattning av Sokrates som en morbid och dekadent natur. Nietzsche besatt en psykologisk skarpsyn som endast få och har bidragit att kasta ljus över Sokratesproblemet. Och likväl skall man svårligen på denna punkt kunna instämma med honom. Sokrates eftersträvade ej någon martyrkrona; det stora i hans död är just dess frihet från varje tragisk pose. Det finns så mycket av sund och stark livsbejakelse och verksamhetslust hos honom. Sokrates älskade livet - men icke så högt att det icke fanns ting som han älskade högre. Hans död hade icke varit en nödvändighet, om icke inom honom ljudit detta rättens och förnuftets flöjt spel. Och Sokrates hade rätt: ty hans död *var* en nödvändighet - för att hela storheten i hans liv skulle skimra fram i den.

Så kom slutet. Platon har berättat oss det med en ouppnåelig enkelhet och värdighet, en flärdlös realism som minner om de skönaste berättelserna i evangelierna. Vi ser vännerna samlade kring mästaren. Väl har hans ord i dag en djupare och högtidligare klang än eljest, men det är dock samme Sokrates, med samma trygga och breda ro som alltid, ja, inte ens hans vanliga, litet sävliga humor har övergivit honom. I dialogen Faidon, som rymmer denna skildring, har Platon ju flätat in långa utredningar om odödlighetsfrågan och om idéläran. Hela detta samtal kan Sokrates i verkligheten omöjligen ha fört. Men att hans hållning varit just den som Platon med så suggestiv kraft fått fram, det vill vi gärna tro. Sokrates var ej någon konstnär; något vulgärt häftade i regel vid hans sätt att tala liksom vid hans utseende. Men det som verkligen är stort växer alltid inför döden, och kanske har han dock den sista dagen varit som en sjungande svan, en Apollons heliga fågel. Platon låter honom trösta vännerna med dessa ord: ”Det förefaller, som om ni tyckte, att jag ej är en så god siare som svanorna: dessa sjunger ju hela sitt liv, men aldrig så mycket och så ivrigt som när de märker, att de skall dö, ty då glädjer de sig över att de skall gå bort till den gud, vilkens tjänare de är. Men människorna brukar till följd av sin dödsfruktan ljuga på svanorna och säga, att de klagar över dö-

den och sjunger av sorg. De tänker ej på att ingen fågel sjunger, när han hungrar eller fryser eller känner något annat obehag, ej ens näktergalen eller svalan eller härfågeln, som ju påstås sjunga klagosånger. Nej, dessa sjunger ingalunda av sorg, och lika litet gör svanorna det. De tillhör Apollon och därför har de siaregåvan. Och för min del anser jag mig vara en av svanornas medtjänare och helgad åt samme gud, och jag tror, att jag fått siaregåvan av min herre i lika hög grad som de, och att jag lika glatt som de skiljes från livet.”

I solnedgången inträdde elvamännens tjänare med budet att tiden var inne. Och nu följer denna underbara slutscen, som det vore ett helgerån att icke återge med Platons egna ord. Det är Faidon från Elis, som berättar för sin vän Ekekrates:

”Kriton gav nu en vink åt slaven, som stod i närheten. Denne gick ut och kom efter en lång stund tillbaka i sällskap med en person, som skulle ge honom giftet och som hade det uppslaget i en bägare. Då Sokrates såg honom, sade han: Ja, min vän, du som förstår dig på detta, säg, hur skall jag bära mig åt?

Du skall helt enkelt, blev svaret, dricka det och sedan gå omkring, tills du känner dig tung i benen; då skall du lägga dig, så verkar det av sig själv. Med dessa ord räckte han honom bägaren. Sokrates tog emot den med den vänligaste uppsyn, utan att darra på handen, utan att skifta färg eller ändra en min. Han såg blott, som han brukade, stadigt på mannen och frågade: Vad säger du om ett dryckesoffer ur den här bägaren? Är det tillåtet? Denne svarade: Sokrates, vi tillreder endast jämnt så mycket, som vi anser lagom att dricka. - Jag förstår, sade Sokrates. Men bedja till gudarna det får man väl - bedja, att flyttningen härifrån och dit måtte bliva lycklig. Detta är min bön: ske alltså.

Med dessa ord förde han bägaren till munnen och tömde den raskt och lätt.

Hitintills hade de flesta av oss varit tämligen i stånd att hålla tårarna tillbaka. Men när vi såg, att han drack, såg att han tömt bägaren - då var det slut. Vad mig beträffar, strömmade tårarna ned, hur mycket jag än försökte hålla emot, och jag måste dölja mitt ansikte, där jag stod och grät för mig själv. Ty det var ej över honom jag grät utan över min egen olycka att ha mistat en sådan vän. Kriton hade redan förut rest sig och gått ut, då han ej kunde hålla tårarna tillbaka. Apollodoros hade hela tiden gråtit oavbrutet, men nu bröt han ut i högljudd klagan och jämmer, så att alla de närvarande utom Sokrates blev djupt uppskakade.

Sokrates sade: Vad tar ni er till, besynnerliga människor? Det var ju just därför jag skickade bort kvinnorna, för att de ej skulle bära sig åt på det viset. Jag har också hört sägas, att man bör dö i lugn. Ni får lov att vara lugna och visa er som män.

När vi hörde detta, skämdes vi och höll tårarna tillbaka. Sokrates gick nu av och an i rummet; efter en stund förklarade han, att nu började benen kännas tunga, varför han lade sig på ryggen. Ty så hade ju mannen, som givit honom giftet, tillsagt honom att göra. Denne kände gång efter annan på honom och undersökte hans händer och fötter. Nu tryckte han hårt på hans fot, och frågade om han kände något. Sokrates svarade nej. Därpå gjorde han på samma sätt med skenbenen och fortsatte så undan för undan, allt under det han visade oss, hur han blev kall och stel. Även Sokrates själv kände på sig och sade, att när det nådde hjärtat, så skulle han vandra bort. Och redan var han kall nästan ända upp till underlivet, då han lyfte på det skynke, som han haft över sig och sade - och det var hans sista ord:

Kriton, vi är skyldiga Asklepios en tupp. Offra den åt honom och glöm det ej.

Det skall ske, sade Kriton. Säg, är det något mer du önskar? – På den frågan gav han icke längre något svar, men efter en liten stund ryckte han till. Mannen höljde av honom; hans ögon hade brustit. När Kriton såg det, tillslöt han hans mun och ögon.

Sådant slut, Ekekrates, fick vår vän. Vi kan blott säga, att han var den bästa människa vi känt, den visaste och mest rättrådiga.”

Det kan tyckas egendomligt att vi, då vi vill skildra filosofins historia, har dröjt så länge vid Sokrates liv och död och personlighet. Men det har sitt bestämda skäl. Vad var, frågar kanske någon, egentligen Sokrates filosofi? Och då får vi svara: Sokrates filosofi var - Sokrates själv. Det är ingen tillfällighet att Sokrates, såvitt vi vet, aldrig skrivit något. Han hade - och vi har redan vid upprepade tillfällen framhållit det - ingen lärobyggnad, intet ”system”, som skulle ha kunnat nedläggas i en bok. Han har verkat genom själva sitt sätt att vara. Hans filosofi kan icke skiljas från honom själv. Men hans verkan på filosofin har varit omätlig. Och i filosofins utveckling står han just som den store ”förlösaren” av stora tankar och stora själar. Aldrig har hans förlossningskonst gjort ett större mästerstycke än när den frigjorde Platons själ. Sokrates har icke skapat idéläran, ej ens anat den. Men om man med ett platonskt talesätt får lov att tala om idélärans idé, då har vi den för oss i åskådlig gestalt i Sokrates.

Det har visserligen icke saknats försök att göra Sokrates till en ”vetenskaplig” filosof. Han har ofta betecknats som *begreppets* upptäckare. Det är en urgammal tradition, som går tillbaka på Aristoteles och även på några uppgifter hos Xenofon. Äldre och nyare Sokratesframställningar har nästan undantagslöst upprepat den. Efter Heinrich Maiers djupgående undersökningar torde emellertid den traditionen för alltid vara avlivad. Det är icke Sokrates utan Platon som gjort den geniala upptäckten av begreppet och dess förmåga att behärska verklighetens individuella mångfald - en upptäckt som f. ö. icke heller varit utan sina ödesdigra följder för vetenskapens och filosofins kommande utveckling. Det är sant att Sokrates i de platonska dialogerna sysslar med definitioner och begreppsbestämningar. I själva verket stöder sig Aristoteles uppgift, att Sokrates funnit konsten att definiera, på de platonska skrifterna. Men själv har Sokrates haft ett annat mål för ögonen än försöket att bestämma de olika dygdernas eller dygdens begrepp, ett försök som för övrigt alltid misslyckats för honom. Icke att bestämma dygdens begrepp utan att väcka det sedliga livet hos människan är hans mål. Att nu Sokrates fått ett så djupgående inflytande även på den vetenskapliga utvecklingen i Västerlandet, beror därpå att han förstått det inre samband som råder mellan det teoretiska och det etiska livet. Det är också detta som så radikalt skiljer honom från alla profeter och väckelsepredikanter.

Hos Sokrates, icke blott sådan han ter sig hos Xenofon och Aristoteles utan även hos den, som talar i Platons tidigare dialoger, träffar vi ständigt och jämt på tvenne inbördes nära samhöriga påståenden, i vilka detta kommer till uttryck. Det ena är att *dygd är vetande* eller riktig insikt, det andra, som blir en följd därav, är att dygden *kan läras.* Den som vet det rätta gör också rätt, och den onde är blott av okunnighet ond. Ingen gör med vett och vilja orätt. ”Jag har ofta”, säger Nikias i dialogen Lakes ”hört Sokrates säga, att var och en av oss är god i det, som han är kunnig och vis i, och ond i det, där han är okunnig och ovis.” ”Menar du ej”, frågar Sokrates själv en gång Protagoras, ”att insikten är något gott, som kan styra människan, och att om någon känner det goda och det onda, han då ej kan tvingas

av någon att göra något annat än insikten bjuder, utan att i stället insikten ensam är tillräcklig att hjälpa en människa?” Jämt och samt varieras en tankegång som denna: Liksom det på alla livets områden krävs *sakkunskap* för att åstadkomma något - läkaren ensam kan bota sjukdomar, hästskötaren ensam förstår sig på hästar, skomakaren på att göra skor osv. - så beror också den i etisk mening riktiga handlingen på den riktiga insikten. Det är blott den som har den riktiga insikten i sedliga ting, efter vars omdöme man behöver rätta sig, hör vi Sokrates utveckla i Kriton. ”Därför, min käre Kriton, böra vi inte alls bry oss om vad mängden säger om oss, utan i stället blott vad denne ende säger, som förstår sig på rätt och orätt: sanningen.” I Protagoras inskärper han att denna och blott denna kan vara själens läkare och en uppfostrare till dygd. Det för icke skilda vägar till det sanna och till det goda; det är en och samma.

Då förstår vi också varför Sokrates, som dock så ofta säger att all hans överlägsenhet i visdom ligger i detta enda, att han vet att han inte vet, trots allt så bestämt håller på att det finns en objektiv sanning. Han tror på en över alla ”meningar” höjd sanning, *emedan* han tror på att det finns något i och för sig rätt och gott, oberoende av de mångas växlande och relativa omdömen om gott och ont. En objektiv sanning är för Sokrates just vad Kant kallar ett ”praktiskt postulat”. Vetande och sedlighet, det vetenskapliga sinnelaget och dygden beror inbördes av varandra.

Men vad skall vi då säga om själva satsen, att dygden är vetande? Var Sokrates en så dålig psykolog att han inte förstod att man kan veta det rätta och ändå göra det orätta? Visste han inte att det inom en människa bor lidelser, som när de kommer lösa är starkare än allt förnuft? Om Sokrates var en sådan dygdeskolmästare, hur kunde väl då en människa så sjudande av liv som den unge Alkibiades dras till honom med denna oförklarliga makt?

Skall vi tilltro Sokrates en så naiv uppfattning av människans viljeliv? Säkerligen icke. Sokrates var ingalunda okunnig om de starka krafter som rör sig i affektlivet. Han hade själv erfarenhet av detta. Därpå tyder åtskilliga yttranden som Platon tillägger honom, och även några intressanta anekdoter som bl. a. Nietzsche utnyttjat för sin teckning av Sokrates som en ”dekadent”. I Protagoras visar han sig väl förtrogen med vad det betyder att ”övermannas av sina lustar”. Vad menade alltså Sokrates med sitt paradoxala påstående att dygd är vetande och därför kan läras?

Först och främst låg däri ett pedagogiskt direktiv, som bör observeras. Vi kan, vill Sokrates säga, först då sätta oss in i en människas handlingssätt, när vi kommit på det klara med bevekelsegrunderna därtill. Och har hon handlat orätt, så går vägen att visa henne till rätta genom att undervisa henne om att hennes bevekelsegrunder var oriktiga, dvs. oförnuftiga. Vi måste lära henne att ställa in motiven i deras rätta perspektiv, så att vi inte för ett närliggande men ringare gott offrar det större, som ligger mera på avstånd. Det är den ”mätningskonst” varom Protagoras talar. Angående denna sak må f. ö. hänvisas till Hans Larssons bok ”Platon och vår tid” s. 40 ff. Men så ligger det ju ock en djupare mening i Sokrates sats. Det ”vetande” som han talar om är inte rätt och slätt ett teoretiskt vetande. Det är att gå in i sig själv, pröva sig själv och känna sig själv. Vägen till sedlig förbättring, vapnet med vilket man ”övermannar lustarna”, heter självbesinning. Det är därför den delfiske siargudens maning ”Känn dig själv” också blir Sokrates. ”Jag är nämligen tämligen på det klara med, att besinning just består i detta att känna sig

själv, och jag är alldeles ense med den person, som uppsatt inskriften i Delfi. Det är ett slags hälsning, som guden riktar till de inträdande. Guden säger till dem just detta: var besinningsfull. I sin egenskap av siare uttrycker han sig en smula gåtfullt. Ty känn dig själv och var besinningsfull är ett och detsamma, som jag för min del påstår."

När nu Sokrates ur sin sats om dygden och insikten drar den slutsatsen att ingen frivilligt är ond, så ligger ju däri en stark tro på att människan djupast sett är god. Här är en av kärnpunkterna i vad Maier kallar "Sokrates evangelium". Ett evangelium är det, ty det är ett glatt budskap. Det onda stammar ur makter inom oss, som innerst icke är vi själva. Var dig själv och du blir en god människa, vill Sokrates säga oss. De sedliga buden är icke något ok som läggs på oss utifrån, de harmonierar med vad vi innerst är. Det går här en linje från Sokrates till tänkare sådana som Fichte, eller - för att nämna en modern filosof - Hugo Münsterberg.

Men icke blott inom människan utan i tillvaron i dess helhet tror Sokrates att *förnuftet* är den starkaste av alla makter. Förnuftet, återigen icke i teoretisk mening blott utan ungefär i den betydelse som vi inlägger i ordet *ideal.* När han säger att ingen är frivilligt ond, vill han också därmed säga att den som en gång fått blicken öppen för förnuftets guldrena värden sedan inte längre frågar efter allt det oäkta guld som blinda människor håller för något gott. Det drunknar och dör alltsammans i förnuftets ideala ljus. Det är förnuftets röst som ljuder i det sokratiska flöjtspelet, och det är med den han vill väcka den goda viljan hos människan. Optimistiskt kan man kalla detta sokratiska evangelium, om man så vill. Men det är då som all den stora optimismen en optimism *trots allt,* en sådan som genom allt mörker lyfter blicken mot gryningen. Sokrates har visat oss att det är en tro som en man kan leva och dö på. Och visst är att det sokratiska evangeliet uträttat större ting i världen än all pessimistisk klagolåt. Tron på förnuftet gör oss förnuftiga, liksom vi får ljus inom oss genom att leva i ljuset. Det är summan av Sokrates' visdom, det var den som gjorde honom till en Appolons, ljusgudens tjänare.

Innerst bottnar Sokrates förnuftstro i en djup *religiositet.* Fromheten var, såsom vi redan framhållit, kärnan i hans väsen. Den sokratiska fromheten åberopar sig icke på några övernaturliga uppenbarelser, den har ingenting av denna extatiska och fanatiska natur som vi känner från annat håll. Den har i stället så mycket mer av fasthet, djup och innerlighet. Förnuftets röst inom oss är det gudomligas egen stämma, det är Sokrates hela klara och enkla religion. Därför kan vi aldrig handla emot det gudomliga när vi följer förnuftet. Vad som än må komma ut av ett sådant handlingssätt, det blir alltid i överensstämmelse med den gudomliga viljan. Det är den tanken som ligger bakom Sokrates' sköna ord i försvarstalet till dem som frikänt honom: "Även I, mina domare, bören vara vid gott mod vid tanken på döden och akta på denna enda sanning, att en god man vederfares intet ont vare sig i livet eller i döden och att hans öde icke är gudarna likgiltigt. Så har icke heller nu mitt öde gestaltat sig på måfå, utan det står klart för mig, att det nu var bäst för mig att dö och skiljas hädan. Detta var anledningen, varför gudens röst i mitt inre icke hejdade mig och varför jag ej alls känner någon vrede gentemot mina anklagare eller mot dem, som dömt mig."

Man kunde om Sokrates säga vad Goethe sade om Spinoza: *ein gottrunkener Mann*. Som motto på en av Spinozas, ateistens, skrifter står det nytestamentliga ordet: "Därav veta vi, att vi förbliva i honom och han i oss, att han givit oss av sin anda." Det kunde också stå över Sokrates hela liv och verk.

Sokrates ville väcka till ett sedligt liv genom självkännedom eller självbesinning. Men vari består då innerst sedlighetens väsen då det höjts över alla ”meningar”?

Därom har rått mycken tvist. Naturligt nog, ty hos Sokrates skulle vi förgäves söka en med vetenskaplig systematik utarbetad etik. Den Sokrates, som talar hos Xenofon, är en beräknande lyckomoralist. Det goda är det som i längden länder oss till fördel. Vi hör Sokrates i Memorabilierna anställa de mest futtigt småkloka beräkningar över hur man skall inrätta sitt liv, så att man har den största nyttan av sitt handlingssätt. Det är ingen moral som kan värma själen, men vi vet ju redan att det inte heller är den verklige Sokrates som talar här. Även hos den platonske Sokrates blir det dock, som vi nyss såg, tal om en mätningskonst, som mot ett större gott i framtiden väger ögonblickets lust. Men den har alldeles inte denna vulgära prägel, som hos Xenofon. ”Lyckan” är ett så mångtydigt begrepp, och kan man med en viss rätt kalla den platonske Sokrates en lyckomoralist, så är det i varje fall en helt *annan* lycka än den man vanligen tänker på, vari han ser livets mål och det högsta goda. ”Enligt min uppfattning”, säger han i dialogen ”Gorgias”, ”är en orättrådig och brottslig människa under alla förhållanden olycklig; men hon är mera olycklig, om hon ej får sitt rättvisa straff för sin ogärning, och mindre olycklig, om hon av gudar och människor får detta straff.” Livet, heter det i samma dialog, är icke det högsta värdet för människan; det finns sådana jämförda med vilka livet blir värdelöst. Och det var ju samma sats som Sokrates i handling bevisade med sin död. I försvarstalet hör vi också honom uttryckligen förklara för sin anklagare, Meletos: ”Det är ej rätt, min vän, om du tror, att en person, som det är aldrig så litet bevänt med, bör räkna med utsikterna att få leva eller dö. Han bör i stället i sitt handlande tänka på, om han gör rätt eller orätt och om hans gärningar är en god eller dålig mans.” Här är vi i alla händelser komna långt bortom allt vad som kallas lyckomoral.

Nu vore det kanske förfelat att söka alltför stark konsekvens i allt detta. Sokrates är - det kan icke nog betonas - ej någon systematisk tänkare. Vill man likväl med en term antyda Sokrates ställning i etiken, så synes mig varken lyckomoral eller pliktmoral utan *fullkomningsmoral* vara den rätta. Det rätta är det varigenom vi fullkomnas och vår själ växer; det orätta det som tillfogar vår själ skador och sår. Man skall icke söka vad gemenligen kallas lyckan - den satsen står fast. Men i och med att man moraliskt växer och fullkomnas når man den enda lycka som förtjänar namnet. Dygd och lycka är icke två skilda ting, de är ett och detsamma. Vi minns Sokrates’ tro på att människosjälen innerst är god. Genom att vara sig själv trogen i liv och död, i lust och lycka, kommer man till enhet och harmoni, blir en hel och sann människa, och detta är att vara lycklig i ordets djupare mening. Ingen kan beröva oss vår sinnesro - om vi blott icke gör det själva, dvs. om vi icke viker av från det rättas väg och driver som ett skepp med bräckt roder på lustarnas bränningar. Dygdens väg är inte någon mörk och dyster hålväg, där ett *du skall* ständigt hänger över oss som ett klippblock. Det är en väg, belyst av förnuftets eviga ljus, en väg där vi leds av den röst i vårt inre som när lidelsernas stormar icke längre brusar säger ett klart och fast: *jag vill.*

Vi kan låta Sokrates säga oss detta med Platons ord i Gorgias : ”En besinningsfull man får varken eftersträva eller undfly något i strid med sin plikt, utan det tillhör honom att undfly och eftersträva just vad han bör undfly eller eftersträva, det må vara handlingar eller människor, njutningar eller sorger, och han bör tåligt fördraga allt, vad det än gäller. Därför är det alldeles givet, att den besinningsfulle

mannen, som ju enligt vad vi ha sett är rättrådig, modig och from, också är en fullkomligt god man, ävensom att den gode gör allt vad han gör rätt och riktigt - och den som handlar rätt och riktigt är lycklig och välsignad, men den onde och den som handlar illa är olycklig; det är just den, som är motsatsen till den besinningsfulle, den tygellöse. - Om dessa satser äro sanna, så måste, synes mig, den som vill vara lycklig eftersträva besinning och öva sig däri, och däremot fly undan tygellösheten allt vad tygen hålla. Och han bör helst sträva efter att ej ha behov av någon tuktan. Men om vare sig han eller någon av hans närmaste - enskilda personer eller hela folk - är i behov av straff och tuktan, så måste han också få det, ifall han skall kunna bli lycklig. Detta är, tycks det mig, det mål, som man bör se hän till i livet; man bör spänna alla sina egna och sitt samhälles krafter mot detta mål, för att rättrådighet och besinning må härska hos den, som vill vara lycklig; man bör akta sig för att ge lustarna fria tyglar, att söka tillfredsställa dem och leva ett rövarliv. Ty det är en olycka utan all ända.”

Ur Sokrates etiska ståndpunkt har somliga läst ut den tanken att det sedliga goda är det som för till lycka. Den möter vi hos Xenofon. Men andra har vänt om satsen och sagt att det som för till lycka är det sedligt goda. Det har kynikerna och hedonisterna, var på sitt sätt, som vi längre fram skall se, ansett vara dess mening. Sokrates säger emellertid varken det ena eller det andra. Han säger icke att man skall vara dygdig för att bli lycklig, såsom skulle lyckan vara målet eller belöningen för det rätta livet. Han hävdar rätt och slätt att det inte finns någon annan lycka än dygden och att den lyckan är sådan att man för den bör offra all annan skenbar lycka. Det är denna harmoni mellan lycka och sedlighet som är den specifikt sokratiska tanken. Man skulle kunna säga att filosofins båda största moralister, Sokrates och Kant, möts i den. Men den kommer ifrån olika håll: Kant från den stränga pliktetikens, Sokrates snarast från lyckoetikens sida.

Denna harmoni mellan lycka och sedlighet vidgar sig även för Sokrates till en allmänt kosmisk princip. Även här har vi ett utslag av hans optimistiskt färgade religiösa förnuftstro. Omedelbart efter det nyss anförda stället ur Gorgias följer orden: ”De vise påstå, att det är samliv, vänskap och ordning, besinning och rättvisa som hålla samman himmel och jord och gudar och människor. Och det är därför, som de kalla världsalltet för Kosmos, Ordning, men ej för oordning och tygellöshet.” - Den besinningsfulle, dvs. den som handlar rätt och i överensstämmelse med förnuftet, han inordnar därigenom sitt liv i en övergripande förnuftig ordning. Därmed får det trygghet och stadga, därav får han frid med sig själv och med hela tillvaron. Den tygellöse bryter denna ordning och faller därigenom liksom ut ur Kosmos, de förnuftiga ändamålens rike. Därav kommer ofrid i själen, ofrid med sig själv och med hela tillvaron. I känslan av att det rätta är ett med Kosmos egen ordning är det som Sokrates kan säga med sådan trygghet att ”en god man vederfares intet ont vare sig i livet eller döden och hans öde är icke gudarna likgiltigt”. Hans tro på en gudomlig försyn är ett med hans tro på de förnuftiga ändamålens, lyckans och sedlighetens samstämmighet.

Därmed har vi angivit det centrala i Sokrates etiska ståndpunkt, hans ”filosofi”, hans ”glada budskap”. Ett enkelt evangelium, det sokratiska, tycker någon kanske. Och så är det: här om någonsin förnimmer man sanningen av Tegnérs ord: ”Allt det höga är enkelt, ett barn kan fatta dess mening.” Men etisk förkunnelse blir blott, även om den skedde med änglars tungor, en ljudande malm och en klingande bjällra. Sokrates har icke förkunnat sitt evangelium, han har *levt* det. Det är det

stora med honom. Och därför borde vi, som Stuart Mill säger, varje dag påminna oss att det funnits en människa sådan som Sokrates.

2. Platons liv och skrifter

Den dag, då Sokrates för sista gången talade med sina vänner i fängelset, saknades den man som ensam förstod hans hela storhet eller åtminstone ensam förstått att göra den tillgänglig för eftervärlden genom att lyfta upp den i diktens ideala rymd. ”Platon låg sjuk, tror jag”, låter han själv Faidon berätta. Denne *Platon,* Aristons son, var då en ganska ung man, ännu ej fyllda trettio år. Efter all sannolikhet var han född år 427. Traditionen vet även att nämna dagen, den 26 maj. Det var ”Apollons födelsedag”, och med den hellenska ljus- och siargudens dag har den sinnrikt knutit samman Platons namn.

I motsats till sin mästare stammade Platon ur Atens högsta kretsar. Livet igenom bevarade han också ett aristokratiskt tänkesätt, och det ligger ett aristokratiskt drag över hela hans väsen. Fadern Ariston påstås ha lett sina anor tillbaka till den siste bland Atens konungar, Kodros, modern Periktione räknade sin släkt från Atens lagstiftare, den vise Solon. Två yngre bröder, Adeimantos och Glaukon, lär vi känna i en platonsk dialog, Staten; likaså vet vi att Platon ägde en syster, vars son blev den platonska akademins förste föreståndare (skolark). Fadern synes ha dött tidigt; modern gifte snart därpå om sig med den rike och ansedde Prylampes, som bl. a. en tid vistats såsom sändebud vid den persiske storkonungens hov.

Om Platons barndom och första ungdom vet vi intet. Att han fått en uppfostran motsvarande sitt stånd kan vi med säkerhet anta. Sålunda har han i sällskap med en handledare (”pedagog”) besökt dessa gymnastikhallar och fäktarskolor av vilka han i några dialoger ger en så åskådlig skildring. Under ledning av en ”grammatikos” har han läst de lyriska och episka diktarna. Om deras bildningsvärde har han yttrat sig i dialogen Protagoras : ”Dessa dikter innehålla talrika förmaningar och skildringar, ävensom lovord och lovsånger över framstående män i forntiden. På det sättet skola barnen efterlikna dem och sträva att själva bliva sådana. Musiklärarna å sin sida lägga sig på samma sätt vinn om att barnen må visa besinning och ej begå fel. Och när de undervisa dem i citterspel, lära de dem diktares verk, lyriska sånger, till vilka de sätta musik, och de arbeta ivrigt på att barnens sinnen må bli förtroliga med rytm och harmoni, för att de må bli allt mildare, genomträngas av känslan för rytm och harmoni och därigenom bli skickade att tala och handla. Ty varje människas liv har behov av rytm och harmoni.” Det är visserligen Protagoras som talar, och Platon har eljest inte alltid en gynnsam mening om diktkonsten. Men tanken om rytmens uppfostrande betydelse återfinner vi ännu i det stora ålderdomsverket Lagarna.

Själv lär han i unga år ha ägnat sig åt diktkonsten, skrivit lyriska dikter - vi äger ännu ett par epigram som tillskrivits honom - och just stått i beredskap att tävla med en tragedi, då han gjorde Sokrates’ bekantskap. Man påstår att han då bränt hela sin ungdomsdiktning. Vi minns hur Wikner utnyttjat denna tradition för sin novell ”Filosofens morgondrömmar”. Hur som helst - det var med dikter av annan art som Platon skulle göra sin stora insats i mänsklighetens historia.

För en ung man i Platons ställning avsåg uppfostran i främsta rummet att vara en förberedelse för *statens* värv. Livet igenom har han bevarat ett brinnande intresse för statslivets angelägenheter, och man kan rent av beteckna det som ett huvudsyfte med hela hans verksamhet att skapa bättre statliga förhållanden. Men åt ett aktivt deltagande i politiken låg ej hans håg. Därtill har de förhållanden varunder han växte upp, den dystra och oroliga politiska situationen i Aten efter Perikles död, verksamt bidragit. Platon såg blott *en* möjlighet att få en bättre stat: den att människorna bleve bättre. Och det är ju för detta mål han hela sitt långa liv strävat. Om han någonsin haft lust att delta direkt i statslivet, så har han åtminstone helt mist den genom bekantskapen med Sokrates och dennes öde. Själv har han berättat härom långt senare i ett av de ”brev” som forskningen numera allmänt erkänner såsom äkta: ”När jag var en helt ung man, gick det med mig som med många andra. Jag hade föresatt mig, att när jag väl blev min egen, skulle jag genast ägna mig åt politiken. Då inträffade vissa avgörande händelser i det politiska livet.” Det blev, berättar han, en omvälvning, vari flera av hans vänner och släktingar deltog (den inträffade, då Platon var 16 år). Han fortsätter: ”Med tanke på min ungdom är det ingenting att förvåna sig över, hur det nu gick mig. Jag hade nämligen föreställt mig, att de nu skulle leda staten över från orättfärdighetens till rättens väg och i en sådan anda styra den; därför gav jag ivrigt akt på vad som skulle komma att ske. Och nu: vad får jag se? På helt kort tid kommer dessa personer den förra författningen att te sig som rent guld i jämförelse med den nuvarande. Bland annat ville de skicka Sokrates, en äldre vän till mig, som jag knappast drar mig för att kalla den rättrådigaste mannen i vår tid, jämte några andra till en borgare för att fängsla honom och släpa bort honom att dö. De ville därmed göra Sokrates med eller mot hans vilja till medbrottsling. Men han vägrade att lyda och tog hellre risken av vilket straff som helst än att bliva delaktig av dessa skändligheter. När jag blev vittne till dessa och likartade, ingalunda betydelselösa händelser, greps jag av motvilja och drog mig tillbaka från det dåvarande eländet.” Åter inträffade en revolution, som satte de s. k. trettio tyrannerna vid styret, och Platon berättar hur ånyo lusten till politisk verksamhet grep honom. Då kom processen mot Sokrates. ”Och domarna fällde honom och lät honom dö - han som hade vägrat att vara med om skändligheten att släpa bort till döden en av deras vänner vid den tid, då de nuvarande makthavarna levde i landsflykt och olycka. Sådant var läget och så förhöll det sig med de personer, som hade hand om staten, och med lagar och seder. Ju mer jag skärskådade detta och ju äldre jag blev, dess mer betänklig fann jag min föresats att vilja ägna mig åt statens styrelse. Ty dels, menade jag, är en dylik verksamhet omöjlig utan goda vänner och pålitliga kamrater, och att finna rätt på sådana, om man nu hade några, var ej lätt, då vårt samhälle var ordnat enligt fädernas seder och inrättningar, och att förvärva nya vänner gick ej utan största svårighet; dels var det slut med aktningen för lagarnas bud och nedärvda seder, och det gick utför med rivande fart. Om jag således från början var fylld av iver för politisk verksamhet, så blev jag till sist, när jag betraktade dessa förhållanden och detta fullständiga virrvarr, alldeles yr i huvudet. Jag avstod visserligen ej från att tänka på, hur det skulle kunna bli bättre i detta avseende och beträffande det politiska livet överhuvud, men i fråga om att själv handla förbidade jag det lägliga tillfället. Men till sist kom jag till den övertygelsen, att alla de nuvarande samhällena utan undantag är illa styrda; ty lag och rätt är i ett snart sagt hjälplöst läge, om ej rent underbara anstalter och lyckosamma skickelser skulle spela in. Så blev jag tvungen att giva priset åt den sanna filosofien och säga, att det är den, som är källan till kunskap i fråga om både sam-

hälleliga problem och enskilda personer. Människorna, menade jag, skulle aldrig få ett slut på sina lidanden, förrän antingen de äkta och sanna filosoferna vinner den politiska makten eller de maktägande på grund av någon gudomlig skickelse blir verkliga filosofer.”

Den filosofiska eros, som följde Platon till hans levnads afton, har icke först väckts hos honom av Sokrates. Vi känner namnet på några av hans lärare i filosofi. Det är särskilt anmärkningsvärt att han mottog sina första impulser från en lärjunge till Heraklit, en viss Kratylos, som givit namn åt en av hans skrifter och som han även nämner på ett par andra ställen. Denne hade drivit Heraklits lära om den eviga växlingen till dess spets. Den synes för honom ha utmynnat i en ren nihilism, så att Aristoteles berättar att han slutligen av fruktan för att han skulle inge den föreställningen att han trodde något vara bestående i växlingen avhöll sig från att begagna *orden* och blott antydde genom att peka med fingret. I dialogen Kratylos heter det att tillvaron för denne Heraklits anhängare tedde sig ”som en söndrig lerkruka, ur vilken allt rinner och droppar”, och ”att det är med tingen som med människor, som alltid lida av snuva och katarr, att allting är utsatt för rinnande och flytande”. Emellertid är det inte alltid Platon tar det så lättvindigt med den gamle efesierns tankar; från en synpunkt kan hans hela filosofiska kamp betecknas som en strävan att komma ut ur deras grepp - utan att likväl fastna i den motsatta ytterligheten, eleatismens järnhårt abstrakta dialektik, med vilken han likaledes röjer en djup förtrogenhet och som jämte Sokrates betytt mest för hans tänkande. Att han även gjort bekantskap på nära håll med sofisterna kan vi se av hans skrifter. En av dem till vilka han med beundran blickat upp, en nära frände, var Kritias, sofist, talare, diktare och populärfilosof.

Den stora krisen i Platons liv var ju dock bekantskapen med Sokrates. I sju år har Platon hört till hans krets. Man skulle gärna vilja veta något närmare om arten av umgänget mellan de båda männen; tyvärr saknar vi varje tillförlitlig källa. Säkert är att Platon med svärmisk kärlek blickat upp till mästaren och i honom funnit sitt ideal förkroppsligat. Möjligen har han redan nu i några dialoger velat för sina landsmän teckna Sokrates’ tankar och personlighet. Vi har redan berört frågan. Ingen mindre auktoritet än Wilamowitz-Moellendorff har med bestämdhet velat göra gällande att åtminstone tre dialoger eller ”satirer”, Ion, Hippias och Protagoras, har tillkommit före Sokrates’ död. Andra, såsom Gomperz, finner det naturligare att anta att Platon börjat skriva först efter Sokrates’ död. Serien av skrifter skulle då ta sin början med Försvarstalet. Vi kan här inte ingå på en närmare diskussion. Forskningen har väl f. ö. ännu ej sagt sitt sista ord om de platonska dialogernas datering.

Efter Sokrates’ död samlades hans krets hos en av dem som stått honom nära, Euklides från Megara i Boiotien, grundläggaren av en av de ”sokratiska” skolorna, om vilka längre fram skall talas. Även Platon synes för någon tid ha överflyttat dit - icke, såsom man ibland ser uppgivas, därför att han i Aten såsom Sokrates’ anhängare skulle varit utsatt för någon personlig fara, utan emedan han där gemensamt med Sokrates’ övriga vänner i stillhet ville arbeta vidare på det av denne begynta livsverket. Sammanhållningen inom den sokratiska kretsen blev dock ej långvarig. Olika meningar och även personlig rivalitet åstadkom snart en sprängning. En sådan rivalitet om den ledande ställningen sägs ha rått mellan Platon och Antisthenes, grundläggaren av den kyniska skolan. Den övergick längre fram till en förbittrad litterär fejd.

Från Megara torde Platon ha utsänt en serie dialoger, just dem som vi förut betecknat såsom ”sokratiska”, emedan deras huvuduppgift har varit att skildra den vise atenaren sådan han verkligen tedde sig för Platon och att för atenarna klargöra det innersta syftet med hans verksamhet. Utom de tre nämnda (Ion, Hippias, Protagoras) kan vi till dem räkna verk sådana som Försvarstalet, Kriton, Lakes, Karmides, Euthyfron och några av tvivelaktig äkthet.

De närmast följande åren har Platon tillbragt stadd på vidsträckta resor. Närmaste målet synes ha varit Egypten, undrens och den hemliga visdomens land, med vilket grekerna av gammalt stod i livlig beröring. Att Platon mottagit varaktiga intryck där synes framgå av flera ställen i hans senare skrifter. Ännu på sin ålderdom prisar han den goda elementarundervisningen där. Men vad som framför allt imponerat på honom och tilltalat hans konserverande tänkesätt är den pietet varmed alla gamla bruk och ceremonier, religiösa riter och kultur bevarats i Egypten. Detta, att allt försiggick där efter bestämda, stiliserade former - ”i våra dagar som för tiotusen år sedan”, heter det i Lagarna - gav honom ett intryck av att tiden stannat och evighetens orörliga värld stigit ned i tidslivet. I sin orörlighet och sitt stela majestät är de egyptiska konstverken liksom en bild av detta eleatiska vara, som Platon på en gång fruktat och med vördnad blickat upp till. - Att vissa pythagoreiska tankemotiv redan här vaknat till liv hos Platon synes icke osannolikt. Vi minns ju att pythagoreerna stundom betecknades som ”egypter”. Att Platon här skulle ha gjort bekantskap med den gammaltestamentliga tankekretsen, sammanträffat med profeten Jeremia och fått det mesta av sin visdom från honom, är däremot sena och klena fabler av kristna apologeters uppfinningsrikedom och lönar sig ej att spilla ord på.

På samma resa besökte Platon bl. a. även Kyrene, där han gjorde bekantskap med den berömde matematikern Theodoros, omtalad i dialogen Theaitetos. Därifrån gick färden till Syditalien, där filosofen mottog ett varaktigt och bestående livsintryck av det pythagoreiska förbundet och särskilt dess dåvarande ledare, Arkytas från Tarent. I skrifter från Platons senare tid finner vi åtskilliga inslag av pythagoreiska tankar. Själavandringsläran har han tagit upp från detta håll, ehuru han knappast förfäktar den som en trossats utan snarare ger den en halvt allegorisk karaktär. Viktigare är att den *odödlighetstro,* som Platon med sådan bestämdhet hävdar i Faidon och senare dialoger, säkerligen till stor del härrör från pythagoreiska inflytelser. Den Sokrates som talar i Försvarstalet står, som vi har sett, ganska skeptisk till tanken på själens odödlighet.

I staden Syrakusa vistades Platon en tid vid ”tyrannen” Dionysios’ hov. Senare traditioner har låtit Platon uppträda inför denne kraftfulle men brutale härskare som en Johannes Döparen inför Herodes. Det är säkerligen oriktigt. Men visst är att det kommit till en brytning mellan filosofen och tyrannen. Platon anger själv grunden därtill i det ovan citerade s. k. sjunde brevet. Han hade sökt på den unge Dion, en svåger till tyrannen, utöva inflytande och även vunnit honom för sina meningar. Tyrannen fann detta inflytande farligt. ”Ty Dion, som hade en snabb uppfattning i allmänhet och ej minst i fråga om de av mig framställda lärorna, tillägnade sig dessa med en större iver och skärpa än någon av de ynglingar jag hittills träffat. Och han beslöt att för all framtid leva sitt liv i fullständig motsättning till italienarna och sicilianarna. Han ville sätta dygden högre än lust och annan yppighet. Därför blev hans liv en stötesten för dem, som levde efter tyrannernas sed, ända fram till Dionysios död.” - När Platon äntligen i sällskap med ett sändebud från Sparta lämnade Syrakusa, hade detta en hemlig order från tyrannen att på ett

eller annat sätt oskadliggöra honom. Ordern fullgjordes på så sätt att Platon landsattes på ön Aegina, som befann sig i krig med Aten. Såsom atenare var han hemfallen åt död eller slaveri. Platon såldes som slav, men synes omedelbart ha blivit friköpt av en vän, Annikeris från Kyrene, som tillfälligtvis befann sig på ön. Sommartiden år 388 finner vi sålunda filosofen åter i Aten.

Nu begynner på allvar Platons verksamhet som lärare. Vid sin återkomst var han en fyrtioårig man, och hans filosofiska tankebyggnad började ta fasta konturer. Ett stycke utanför staden köpte han en trädgård och ett lantligt hus, beläget vid ett gymnasium, vilket efter den åt en heros med namnet Akademos helgade platsen benämndes *Akademeia.* Här hade den platonska ”Akademien” - denna institution som givit sitt namn åt alla andra akademier - sitt säte i nio sekel, ända tills den genom ett edikt av kejsar Justinianus indrogs år 529 e. Kr. I denna stilla och fredliga lund vandrade Platon med en krets av lärjungar, samtalande i filosofiska och vetenskapliga frågor. Måhända har organisationen i akademin varit en efterbildning av den pythagoreiska med dess, även av Platon ofta anförda valspråk: ”För vänner är allt gemensamt”. Män av alla åldrar, atenare och främlingar, har lyssnat till de offentliga föredrag Platon här hållit i gymnasiet. Och i denna sköna natur, under en vårligt blå sydländsk himmel, bland altaren åt Apollon och muserna, Zevs och Eros - idel platonska gudomligheter - har Platons stora tankar formats ut. I den vackra dialogen Faidros tycker vi oss fånga något av stämningen från Akademiens lund. Sokrates har för ovanlighetens skull förirrat sig utanför stadsmuren, lockad av en bokrulle, som hans unge vän Faidros bär med sig, ”liksom man viftar med en grön kvist eller litet säd för att locka på hungrig boskap”. Och nu sitter de där och håller det märkliga samtalet om Eros och idévärlden på en plats som skildras så: ”Vid Hera, det var en härlig viloplats. Se hur väldig kronan är på platanen och hur de höga buskarna ger skugga. Och se på det förtjusande källsprånget invid platanen - vattnet känns så kyligt och ger svalka åt fötterna. Att döma av bilderna och tempelskänkerna tycks platsen vara helgad åt några nymfer och åt flodguden Akeloos. Och själva luften kännes så ljuvlig och mild. Det höres som röster i sommarvinden, som svarar cikadornas sång. Men härligast av allt är ändå själva gräset, dess mjuka sluttning, som alldeles är avpassad att luta huvudet mot.” När de efter samtalet reser sig för att gå riktar Sokrates till platsens gudomligheter denna undersköna, bön : ”Käre Pan och I andre gudar, som här bon! Förlänen mig själens skönhet och given mig harmoni mellan mitt inre och mitt yttre. Låten mig alltid anse visheten som lyckan i världen. Guld må jag äga så mycket som den måttlige och besinningsfulle - men också endast han - kan finna sig tillfredsställd med. - Är det något annat vi behöva bedja om, Faidros? För mig är det nog.” Vännen svarar: ”Bed samma bön även för mig. Vänner har ju allt gemensamt.” - Dessa ord, vill man tycka, kunde stå som ett motto över Platons Akademi och dess verksamhet.

Ur Wilamowitz-Moellendorffs stora arbete om Platon må följande ord om den platonska akademin anföras: ”Det är icke studenter i vår mening som samlas kring Platon; det är icke heller något kloster som avstänger sig från världen. Under senare tider i sitt nära tusenåriga liv har denna akademi sett sådana förhållanden på vilka den ena eller andra beteckningen ganska bra passar in. Under Platons ledning har mognade och lärda män med ett redan berömt namn, sådana som Eudoxos från Knidos, vunnit inträde, Aristoteles har upptagits som ung student, men har också hållit ut där i tjugo år. En man med obegränsad lust och förmåga att tillägna sig vetande och därtill allt annat än världsfrämmande har naturligtvis inte

satt sig fast i skolan, utan uppsökt de mest olika impulser som storstaden erbjöd. Sålunda måste vi tänka oss skolans lärjungar närvarande även vid skådespelen på teatrarna och då berömda talare uppträdde, och Platon själv torde ända in i de sista åren knappast ha undvikit vägen till staden, som förde genom en den vackraste förstad, omramad av den offentliga begravningsplatsens vackra minnesvårdar. Men den stillsamma trädgården mellan olivplanteringar och lantgårdar, med kullarna i bakgrunden, från vilkas busksnår om våren ljöd näktergalens sång, var för honom och hans vänner en trivsam och sund plats. Tätt invid stod gymnasiet, som varje dag under timmar sysselsatte dem, ty kroppsövningar fordrade Platon ständigt som ett nödvändigt komplement till det andliga arbetet. Vid dessa övningar har ungdomen tagit ut sin rätt, och säkerligen har icke heller inom trädgårdens murar saknats skämtsamma upptåg och klingande skratt. Mästaren hade ännu ej glömt konsten att le. Men mången natt har han också med sina vänner iakttagit planeterna på Attikas klara himmel, och i den heliga tystnaden har deras själar förnummit sfärernas eviga harmoni. Och ofta har i den stilla kammaren lampan brunnit vänligt; då har det fallit stillhet över hjärtat, så att det funnit sig självt. Då har han skrivit sina dialoger, och även ur dem ljuder som ur en fint stämd själ i andaktsfull stillhet samma harmoni.”

Nu följer slag i slag de stora skrifterna, som utformar Platons filosofi. Först kanske Menon, som ger skolans program, så de polemiska verken, Kratylos och den muntra, stridsglada Euthydemos, den mäktiga Gorgias, ”rättrådighetens höga visa”, men framför allt de fyra grundstenarna till det platonska Apollontemplet, Symposion (Gästabudet), Faidon, Faidros och Staten, verk av vilka vart och ett vore nog att tillförsäkra sin upphovsman odödligheten, dramatiska dikter som sprudlar av livets rikedom på ett sätt som erinrar om Shakespeare. Samme diktare har skrivit Midsommarnattsdrömmen och Kung Lear - så rik var den känsloskala, så mättat det livsinnehåll han förfogade över. Samme diktare har skrivit Symposion och Faidon, dikten om livets skönhet, glädje och glans av evighet och dikten om dödens majestät och allvar. Platon har nått mästerskapet. Tvenne gånger har Platon avbrutit sin verksamhet i Akademien, båda gångerna för resor till Sicilien. Den första resan företogs år 366. Dionysios hade året förut plötsligt avlidit, och Dion, Platons trogne vän och lärjunge, som efter tyrannens död hade det största inflytandet vid hovet, önskade nu Platons närvaro för att med hans hjälp kunna utöva inflytande på Dionysios’ son, den unge Dionysios, som övertog regeringen efter sin fader. Dion torde ha tänkt sig att på så sätt kunna på Sicilien förverkliga ett statsideal i platonsk anda. Måhända har denna tanke även lockat den nu över sextioårige tänkaren.

I politiskt avseende blev resan misslyckad. Den unge Dionysios ville ej finna sig i Dions förmynderskap, och den senare drevs kort därpå i landsflykt, oaktat Platon uppbjöd alla medel att försona de rivaliserande fränderna. Filosofen kvarstannade dock i Syrakusa och synes verkligen ha utövat ett visst välgörande inflytande på fursten. ”Dionysios blev”, berättar han, ”allt eftersom tiden skred fram och han lärde känna min karaktär och min sinnesförfattning, mer och mer intagen i mig.” Platon antyder också att han skulle ha ytterligare kunnat förvärva härskarens bevågenhet, om han velat lämna sin vän Dion i sticket. Dennes motståndare vid hovet, som ville underblåsa fiendskapen med Dionysios, sökte misstänkliggöra Platon, och det hela resulterade i att han en tid blev kvarhållen i ett slags *custodio honesta* i kungaborgen. Slutligen, våren 365, tillstaddes han att återvända till Aten, dit han således kom tillbaka med oförrättat ärende. Från filosofisk synpunkt

hade resan dock säkerligen icke varit utan sin betydelse. Platon återknöt förbindelsen med pythagoreerna, och från denna resa kan deras inflytande allt starkare spåras i hans skrifter. Verk sådana som Timaios och framför allt Lagarna vittnar därom.

Efter återkomsten upptog Platon ånyo ledningen av Akademien. Den landsflyktige Dion hade även kommit till Aten och slöt sig till Platons skola. Möjligen har åtskilliga utkast till Lagarna tillkommit under rådgörande med den sicilianske fursten om det bästa sättet att framdeles ordna de politiska förhållandena i Syrakusa.

Tidigt på våren år 361 anlände till Pireus en treroddare från Syrakusa med enträgen uppmaning till Platon från Dionysios att än en gång infinna sig där för att meddela råd och undervisning i filosofiska frågor. Tyrannen ställde i utsikt att genom överenskommelse med Platon även en möjlighet skulle kunna beredas Dion att återvända - ett skäl som mer än något annat torde ha förmått den nu åldrade filosofen att för tredje gången resa över. Denna resa utföll emellertid ännu olyckligare än de båda föregående. Platon hade ett ingående filosofiskt samtal med Dionysios strax efter ankomsten. Men såsom han själv berättar, märkte han strax att det inte fanns något allvarligt uppsåt hos denne att följa den verkliga filosofins krav, utan att han snarare hade önskat ha den berömde atenaren hos sig som en dekoration. Förhållandet mellan Platon och Dionysios blev nu som förra gången spänt; Platon råkade t. o. m. i livsfara. Endast med svårighet lyckades de pythagoreiska vännerna i Tarent med Arkytas i spetsen genom en beskickning utverka tillstånd för honom att återvända. Återresan skedde våren 360. Snart därpå utbröt öppen fejd mellan Dion och Dionysios, från vilken Platon själv visserligen höll sig på avstånd, men vari flera medlemmar av Akademien deltog på Dions sida.

Dionysios har under något följande år utgivit eller låtit utgiva en pamflett mot Platon, vari han tydligen velat låta påskina att han i samtal med denne fått kännedom om hans innersta tankar, och gör sig löjlig över dem. Platon var djupt kränkt. I det sjunde brevet inlägger han en protest, som är märklig och väl värd att anföras: ”Om någon nu eller i framtiden påstår, att han vet något om det, som min strävan innerst gällt, likgiltigt varifrån han har denna kunskap, så svarar jag, att han icke har någon aning därom. Jag har aldrig skrivit därom och kommer aldrig att göra det, ty det kan icke behandlas på samma sätt som föremålen för vetenskaplig undersökning. Efter långt arbete, när man riktigt levt sig in i saken, flammar det plötsligt upp i själen en eld, såsom när en gnista springer fram. Den när sig sedan av sig själv. Jag vet det väl, jag kunde bäst tala därom, och mig går det djupast till sinnes, när man talar därom på ett sätt, som icke är ämnet värdigt. Om jag trodde, att det vore möjligt att på ett tillfredsställande sätt inför allmänheten skriva eller tala därom, skulle jag anse det som mitt livs högsta uppgift. Jag skulle ju därmed bevisa mänskligheten den allra största tjänst, ty tingens natur skulle då komma i dagen. Men begripligt skulle ett sådant försök till skriftlig meddelelse i varje fall dock blott vara för ett fåtal. De andra skulle med förakt vända sig bort eller invagga sig i den vanföreställningen, att de nu fått lära sig riktigt höga sanningar.” Ett icke mindre anmärkningsvärt och för envar, som vill söka förstå Platon, viktigt yttrande i samma anda finner man i detta brev något längre fram: ”Därför kommer alltid en allvarlig man att ta sig i akt för att uttala det, som är hans djupaste allvar, emedan han därmed blott prisger sig själv åt människors hån och förakt. Allt det vi skriver om är dock icke vad som innerst ligger oss om hjärtat; blott fåfängan skall kunna förmå någon att draga fram i ljuset vad som är honom allra mest dyrbart.”

Orden är ju tydligen skrivna i en missmodig stämning, liksom hela det brev, eller kanske riktigare den politiska broschyr, där de står. De innebär säkerligen en viss överdrift. Och dock bör ju den som vill tränga in i Platons innersta helgedom ständigt ha dem i minne. Att de tidigare så litet observerats, beror helt enkelt på den förr allmänt gängse meningen att alla de platonska ”breven” var understuckna. Vad åtminstone detta sjunde brev angår, tvivlar forskningen nu ej längre på dess äkthet.

Så kastar missräkningar och besvikelser sina skuggor över de sista åren av Platons levnad. Det hårdaste slaget var underrättelsen om vännen Dions död år 353. Mitt under sin kamp med Dionysios och redan till hälften segrare föll Dion för en lönnmördare, som därtill hade tillhört Platons Akademi. Sin personliga sorg gav Platon uttryck åt i en vacker klagosång, som ännu finns bevarad. Till Dions parti i Syrakusa riktade han det förut nämnda sjunde brevet. Själv hade lian mist lusten att aktivt ingripa i den sicilianska politiken. Han hade genom bittra erfarenheter lärt sig resignation, och det är också en sådan stämning som talar ur det stora verk som sysselsätter honom det sista årtiondet. Sina djupaste tankar dolde han i sitt eget bröst. I Lagarna hör vi föga om de eviga idéerna eller om den Eros varom Diotima talat. Men den finns där och besjälar hela verket. Lusten att verka och förbättra världen, tron på förnuftets makt att långsamt omgestalta människor och förhållanden har Platon icke förlorat. Men han har alltmer lärt sig vilket hårt och motspänstigt material människohjärtat är att arbeta med. ”Vi talar till människor, icke till gudar.” Likväl är Platon en alltför manlig natur för att hänge sig åt fåfäng klagan, och om än särskilt i hans senare verk en viss världsflyktig stämning ibland kommer fram, har han dock velat verka i världen så länge dagen varar. Den ungdomlige himlastormaren blir på gamla dagar en ädel och vis arbetare i mänsklighetens tjänst.

Jämte skriftställarverksamhet har Platon under sina sista år alltjämt sysslat med undervisning i Akademien. Dock torde han alltmer ha dragit sig ifrån de organisatoriska frågorna för att få ro och stillhet. Som sin närmaste medhjälpare anlitade han en viss Filippos från Opus, vilken efter hans död utgav Lagarna i dess ofullbordade skick: Av honom besitter vi även en skildring av filosofens död, som likväl är fragmentarisk och förvirrad. En senare tradition säger att denne ”konung bland filosoferna”, som Platon redan nu kallades, skall ha dött skrivande. Det kan blott gälla som ett uttryck för att han rastlöst verkat till sitt livs afton. Dödsåret var 347 eller något av de närmast följande, dagen påstås ha varit Platons födelsedag. Sin sista vilostad fick han ej långt från Akademien. En troligen långt senare inskription lyder:

Jorden gömmer här i sitt sköte
stoftet av Platon, Aristons son,
själen bland saliga gudarna dväljes.
Envar ädel, fjärran och när,
vördar den man som skådat gudomliga livet.

Med undantag av ”breven” - några säkerligen understuckna, andra numera allmänt ansedda som äkta - och ett par diktfragment utgörs allt vad vi äger av Platons hand av *dialoger,* samtal, i vilka vanligen Sokrates är huvudpersonen; med

undantag för Lagarna förekommer han i dem alla. Platon har icke uppfunnit den filosofiska dialogformen; den var bland hans samtida ganska allmänt gängse. Men han har utnyttjat den på ett sätt som ingen vare sig före eller efter hans tid nått upp till. De bästa av Platons dialoger är, som redan nämnts, dramatiska dikter, konstverk av högsta rang. De har dramats spänning och inre handling, de är laddade av liv, motsättning och rörelse, man icke blott hör personerna framställa vissa åsikter, man ser också människorna bakom dem. Platon har gjort den filosofiska dialogen till ett senare både under antiken och nyare tid med förkärlek använt filosofiskt framställningssätt. Under renässansen upptogs det först av Petrarca; Galilei och Bruno, Leibniz och Berkeley, Schelling och Schopenhauer, hos oss Viktor Rydberg och Pontus Wikner hör till dem som skrivit filosofiska dialoger, direkt eller indirekt under inflytande av Platon. Dialogformen sammanhänger nära med filosofins eget väsen, dess dialektiska spel av motsättningar. Och dock kan det utan överdrift sägas att ingen efter Platon förmått att skapa någon på en gång konstnärligt och vetenskapligt betydande filosofisk dialog och att för ingen dialogen varit ett så *naturligt* och organiskt uttryckssätt som för antikens störste tänkare. Ty vi får inte föreställa oss att det varit en rent litterär modesak som kommit Platon att från första början välja och sedan alltjämt fasthålla vid dialogformen. Den sammanhänger på det närmaste med hela hans personlighet, och den återgår naturligtvis även på det sokratiska inflytandet. Vi minns att Sokrates aldrig förkunnade några läror utan blott ville frigöra den sanning som han ansåg ligga på djupet av varje människosjäl och som skulle komma i dagen, om det blott lyckades att avlägsna allt falskt vetande, all slentrianmässig och tanklös skenvisdom och väcka, till ”självkännedom”, dvs. till etisk självbesinning. Platon har visserligen i sina skrifter velat framlägga vissa grundåskådningar, allt eftersom de utvecklats och mognat hos honom själv. Men han har gjort det på *indirekt* sätt, genom att först ta fasta på motståndarnas meningar, låta dem själva i dialogerna utveckla dessa och sedan steg för steg se till vilka konsekvenser de leder. Det blir på så sätt ett dialektiskt samspel av meningar, varur ibland - så är fallet i de tidigare dialogerna - skenbart intet annat resultat kommer ut än att man efter samtalet är lika okunnig om frågan som före detsamma. Endast den mycket ytlige läsaren kan dock härav dra den slutsatsen att ingenting är vunnet därmed. Det är knappast målet utan *vägen* som för Platon är det viktigaste. Platon betraktar aldrig någon av sina problemlösningar som slutgiltig utan på sin höjd som provisorisk. Han har hela livet igenom fortsatt att revidera och kritisera sina åskådningar, ja, det är karakteristiskt att han själv framställt de tyngst vägande argumenten mot idéläran. Denna kritik sker genom en konfrontation med motståndare eller med närbesläktade meningar, ja, även - såsom i dialogen Sofisten - med åsikter som Platon själv säkerligen under ett tidigare skede av sin filosofi hyllat. Härtill erbjuder dialogen en förträfflig yttre ram.

För övrigt bör man vara försiktig med att utan vidare fastslå vad som i en dialog är Platons egen mening och vad som rätt och slätt tillhör motståndarna. Platon har ibland - såsom i Euthydemos - infört dem blott för att döda dem med löjets vapen. Men detta är visst icke alltid fallet. Han har haft nog konstnärlig och filosofisk objektivitet för att även kunna ge rättvisa åt motståndare. I dialoger sådana som Protagoras och Gorgias är de nämnda sofisterna nästan genomgående behandlade med en säkert välförtjänt aktning, och i den förra torde Protagoras nästan lika mycket som Sokrates vara Platons språkrör. Sokrates får där på ett par ställen hjälpa sig fram med så enkla ”sofismer” att man omöjligen kan tänka sig att icke Platon har genomskådat dem. Hans Larsson gör den träffande och särskilt

med hänsyn till äldre uppfattningar av Platon mycket välbehövliga reflexionen: ”Det bör i allmänhet misstänkas, att Platon begagnar även motståndaren som sitt eget språkrör för att på denne placera en del av de hänsyn och påminnelser, som ämnets behandling kräver; och hade ej så varit, skulle dialogernas tendens blivit för mager för att få konstnärlig rang.” Om vi sammanställer detta med Platons eget ovan anförda yttrande i det sjunde brevet, att han aldrig helt sagt ut sitt hjärtas innersta mening, så förstår vi med vilken ytterlig försiktighet man får lov att gå till väga, om man ur dialogerna vill så att säga skala ut en systematisk filosofi. Livet självt är irrationellt och fyllt av motsättningar. Och ju mer av liv en filosofisk tankebyggnad spänner om, desto mer får den känning av motsättningar, som icke så lätt kan tvingas samman. Så har det gått för Platon, och i hans dialoger bryts sådana mot varandra. Där kämpar Platon mot sofisterna, mot naturfilosoferna, mot Parmenides, mot Heraklit. Men där kämpar även Platon mot Platon själv.

Platons författarskap spänner över ett halvt sekel eller mer. Troligen äger vi i behåll allt av värde som han skrivit för eftervärlden. Däremot är säkerligen icke alla de skrifter som den antika traditionen tillskrivit Platon och som i våra handskrifter går under hans namn alster av hans penna. Några är mer eller mindre lyckade imitationer av senare datum, andras äkthet är åtminstone starkt omstridd. I de citat som Aristoteles anför ur Platons skrifter har vi ett av de bästa äkthetskriterierna. F.ö. får man naturligtvis räkna med filologiska och psykologiska motiv, som gör Platons författarskap sannolikt. Att såsom förr ofta skedde förklara en dialog såsom understucken enbart av det skäl att den tycks innehålla tankegångar som står i strid mot de vanliga platonska, är dock ytterst vanskligt. Man har t. ex. ibland utdömt en dialog som Parmenides med den motiveringen att det ju dock vore en orimlighet att Platon på detta sätt skulle angripa sig själv och skjuta grundskott i sina egna läror. Den är naturligtvis bindande, om man, såsom den äldre Platonforskningen med Schleiermacher som föregångsman enhälligt gjort, antar att Platon från början haft ett ”system” färdigt, som han i sina dialoger successivt utvecklat. Men ingen modern forskare tror längre på denna psykologiskt och historiskt omöjliga förutsättning. Platon är - vi har redan sagt det - livet igenom en sökare, vars tankar är stadda i ständig omvandling. Hur det förhåller sig med hans självkritik har vi också redan antytt. Dialogen Parmenides är ett platonskt verk, vars äkthet numera ingen betvivlar. - I andra fall har man trott sig finna att den språkliga dräkten, framställningssättet och den allmänna konstnärliga nivån icke motsvarar vad man väntar hos Platon. Men även med sådana synpunkter måste stor försiktighet iakttas. Aristoteles säger om Platons verk: ”Geniala och själfulla, originella och tankeväckande är de alla; men att allt i dem skulle vara fullkomligt, vore väl att begära för mycket.” Den diktare som skrivit Hamlet och Kung Lear har även skrivit Titus Andronicus. Att Platons ungdomsarbeten eller de som sett dagens ljus i hans sena år skall stå på samma konstnärliga höjd som hans mannaålders verk är ju ett antagande som på intet sätt rättfärdigas. Varje stor konstnär har stunder då hans genius övergivit honom: Platon har också haft sådana. Därtill kommer att man måste ta hänsyn till vilka syften han haft med sina verk. Säkerligen har icke alla varit avsedda för offentligheten. Särskilt bland verken från Platons senare år finns de som otvivelaktigt endast varit ett slags övningstema för undervisningen i Akademien, och Platon har då icke haft anledning att arbeta ut dem till konstverk.

I allmänhet kan sägas att den moderna Platonforskningen blivit betydligt mer ”konservativ” i sin ställning till frågan om de platonska skrifternas äkthet. Utrym-

met förbjuder oss att här närmare gå in på saken - så mycket mer som den har mera filologiskt än rent filosofiskt intresse. Ty de utdömda eller omstridda skrifterna hör ej till dem som äger någon större betydelse för kännedomen om Platons filosofi. Bortser vi från de enhälligt av kritiken förkastade och de omstridda skrifterna, får vi i alla fall mer än tjugo verk, som med säkerhet tillhör Platon och som ger oss själva kärnan av den platonska tankekretsen. Dem har vi att hålla oss till. Blott för vissa underordnade detaljfrågor kan de övriga vara av något filosofiskt intresse.

Ur filosofisk synvinkel viktigare är frågan om dialogernas ålder och inbördes ordning. Hade vi en pålitlig kronologisk serie, skulle vi ju skrift efter skrift kunna följa hur Platons tankegång utvecklats. Så förhåller det sig alls icke. När vi söker fixera tiden för dialogernas nedskrivande tvingas vi att till en viss grad röra oss i en cirkel: tankeutvecklingen blir den avgörande synpunkten för bestämmande av ordningsföljden och denna för tankeutvecklingen. Egentligen har vi blott en enda fast punkt att hålla oss till; vi vet med bestämdhet att *Lagarna* är Platons sista verk. Men vilket är det första? Och när har Platon börjat skriva? Här lämnar oss alla direkta uppgifter i sticket. En senantik författare säger: ”Det finns ett talesätt, att Platon först skrivit Faidros; dess ämne är ju också av ungdomlig art.” Schleiermacher har varit av samma mening, och finge man fasthålla vid hans nyss avvisade förutsättning, att Platon från början haft sin tankebyggnad färdig, skulle det vara ganska sympatiskt att få tänka sig Faidros som ett förspel. Nu ter det sig mycket osannolikt. Vi har i den dialogen hela idéläran färdig, vilket omöjligt kan vara fallet med t. ex. Protagoras. Vi har där ett fullödigt konstverk, medan en dialog som Hippias förråder nybörjaren. I dialogen nämns talaren Isokrates på ett sätt som knappast varit tänkbart vid den tid då Platon måste antas ha börjat skriva - det må nu ha varit före Sokrates’ död eller strax efter. Vi kan alltså icke med bestämdhet säga vilken av Platons skrifter som är den första. Och lika litet kan vi fullt bestämt fastställa hela serien mellan denna och Lagarna. Men vi har dock vissa mer indirekta kriterier att hålla oss till. I flera skrifter har vi sålunda tydliga hänsyftningar på historiska händelser eller personer. En dialog som Statsmannen måste vara skriven efter den andra sicilianska resan, ty den anspelar rätt tydligt på dess bittra besvikelser. Så har vi själva den språkliga dräkten. I de dialoger som antas tillhöra Platons ålderdom förekommer en mängd ord, som inte återfinns i de tidigare. Vissa småpartiklar används där i en annan utsträckning osv.

Forskningen har nedlagt en otrolig möda på att i de minsta enskildheter undersöka sådana förhållanden och jämföra dem med de andra synpunkterna, den filosofiska, den historiska och den konstnärliga. Vi kan här icke närmare inlåta oss på detta utan måste blott slå fast att det genom dessa och andra metoder numera lyckats att med allra största sannolikhet klarlägga själva *grunddragen* av den platonska skriftserien. I detaljfrågor råder ännu meningsskiljaktighet och kommer sannolikt alltid att så göra. Men beträffande huvuddragen har de mest olika forskare från mycket olika utgångspunkter numera så mycket enats att vi utan överdrift kan säga, att vi har en fast linje att följa, om vi vill tänka på Platons filosofiska utveckling. Ett och annat kan forskningen framdeles möjligen komma att revidera; ytterkonturerna kommer - det törs man ganska bestämt säga - att för all framtid bli bestående.

Här får vi nu nöja oss med att ange denna serie; sådan den ter sig i grova drag:

1) Vi har då först några skrifter, som står i allra närmaste samband med Sokrates. En del *kan* ha varit skrivna åren före Sokrates död. En antik tradition vet t. o. m. att berätta att Platon läst upp en av dem för mästaren och att denne yttrat sitt missnöje med det sätt varpå han framställts. De har alla ett huvudsyfte - det antyds ganska klart i Försvarstalet - nämligen att fortsätta Sokrates' verk så som den unge Platon uppfattade det. Dit hör *Ion,* en liten skrift om diktkonsten, som ibland betraktas som Platons avsked från denna, *Hippias* ("minor" kallad, till skillnad från en annan, "major", som antas vara oäkta), *Karmides, Lakes, Protagoras, Försvarstalet, Kriton* och några av tvivelaktig äkthet såsom *Lysis* och *Alkibiades* (två dialoger bär den sistnämndes namn, av vilka i varje fall den ena är utdömd). Sist i serien torde kunna sättas *Euthyfron,* det lilla sköna samtalet om fromheten, där gentemot den bigotte och rättrogne offerprästen Euthyfrons trälaktiga gudfruktighet ställs Sokrates fria och mänskliga, av etiskt allvar genomsyrade religiositet.

2) Därpå följer några dialoger, som under ständig polemik mot sofistiken och retoriken för Platons tankegångar ända fram mot idéläran. Några kanske är nedskrivna redan under Platons första stora resa, andra ej långt efter hemkomsten. Dit hör i första rummet *Gorgias,* måhända Platons första fulländade mästerverk och en av de skrifter som ger oss det mesta av hans etiska grundåskådning. Vidare den ganska egendomliga och till sitt syfte oklara lilla dialogen *Menexenos* - ett vältalighetsprov, varom forskarna icke kan enas, huruvida det skall vara en satir över talarna eller om Platon verkligen för en gångs skull på fullt allvar gett sig in i tävlan med dem. Så den dråpliga komedin *Euthymedos,* som naglar den yngre sofisten vid skampålen, *Kratylos,* där problemet om ordens förhållande till de med dem betecknade begreppen behandlas, och *Menon,* som kan sägas bilda övergången till de stora konstverken, där idéläran står i centrum.

3) Med den tredje gruppen kommer vi till det centrala i Platons livsverk. Det är fyra dialoger: *Faidon, Symposion* (Gästabudet), *Faidros* och det stora, i tio böcker indelade verket *Staten.* Angående deras inbördes ordningsföljd går meningarna rätt mycket isär. Ett ord av Sokrates i slutet av Symposion, att samme diktare bör vara i stånd att skriva tragedier och komedier, har ofta tolkats som syftande på förhållandet mellan Symposion och Faidon. Hans Larsson finner det - med Gomperz, Windelband m. fl. - naturligast att placera Symposion först i gruppen. Wilamowitz-Moellendorff sätter den efter Faidon. Närmast i ordningen torde sedan Staten komma; dock har den vissa partier som säkerligen är av långt tidigare datum. Det är ett verk som Platon under decennier arbetat på, och ståndpunkten i de första böckerna är knappast densamma som i de sista. Först efter fullbordandet av detta verk torde Platon, efter vad nu på goda grunder antas, ha skrivit Faidros, dikten om Eros och Psyke.

4) Efter dessa dialoger följer en grupp som tillhör åren före och närmast efter den andra resan till Syrakusa. Konstnärligt står de icke på samma höjd som de senast nämnda; filosofiskt är några av dem ytterst betydande. Vi är inne i det skede då Platon sysslar med att revidera sina filosofiska grundtankar. Att Platon här mindre konstnärligt utformat sina tankar och icke fått dem att bli levande på samma sätt som förut kan naturligtvis delvis bero på den annalkande ålderdomen, men till en del har det säkert också sin grund däri att några av dessa skrifter är avsedda för en trängre krets av lärjungar. Det gäller åtminstone om den närmast följande dialogen *Parmenides,* ett verk som med mycket och för en vanlig läsare ytterst tålamodsprövande hårklyveri behandlar de eleatiska resonemangen om enhet och

mångfald, men också sätter i vår hand de skarpa argument mot idéläran vilka Aristoteles senare utnyttjat. En mycket mera tilltalande form och ett livligare framställningssätt har däremot *Theaitetos,* Platons viktigaste kunskapsteoretiska skrift. Theaitetos är en av de få dialoger som med stor sannolikhet kan dateras på grundvalen av ett historiskt förhållande. Theaitetos, en nära vän till Platon och berömd matematiker, hade deltagit i ett slag som stod mellan atenarna och tebanerna år 369. Svårt sårad fördes han till Aten och avled vid ankomsten dit. Händelsen omnämns i inledningen till dialogen, och det ligger närmast till hands att anta att Platon med denna rest ett minnesmärke över sin vän. Den märkvärdiga avmattning som röjs i senare hälften av dialogen har man ansett bero därpå att nya uppgifter trängde sig fram hos Platon och hindrade honom från att ägna det påbörjade verket vederbörlig tid och kraft. Dessa uppgifter skulle då vara de som stod i samband med Dionysios' kallelse till Syrakusa. Utgivningstiden för Theaitetos skulle då nästan på året kunna bestämmas till 369 eller något av de närmast påföljande. Vid tiden efter hemkomsten från Sicilien har Platon varit sysselsatt med ett stort verk, som skulle omfatta tre delar: Sofisten, Statsmannen, Filosofen. Blott de två första, *Sofisten* och *Statsmannen,* har kommit till utförande - tydligen i nu nämnd ordning, då i den senare direkt hänvisas till den förra. Sofisten är en uppgörelse med eleaterna och närbesläktade riktningar, troligen även med en åsikt som under namn av ”idévännernas” synes företräda Platons egen tidigare ståndpunkt. Statsmannen åter diskuterar politiska frågor med ganska tydlig direkt hänsyftning till de sicilianska förhållandena.

5) Vi inträder nu i det sista skedet av Platons filosofi, som framför allt kännetecknas därav att naturfilosofiska spekulationer börjar ta hans intresse i anspråk. Vi minns att han i Faidon låtit Sokrates yttra sig ringaktande eller åtminstone likgiltigt om en sådan naturfilosofi som Anaxagoras'. Nu ser vi Platon själv ivrigt sysselsatt därmed. Till en del får vi säkert skriva detta på inflytande från Arkytas och de övriga pythagoreiska filosofer med vilka han under sina resor kommit i beröring. Ty det är en starkt pythagoreiskt färgad naturfilosofi vi förs in i. Kanske har också denna sysselsättning varit en förströelse för den gamle Platon, som fört honom bort från den verklighet som nu tedde sig så mörk för honom. Så skriver han dialogen *Timaios,* den sällsamma dikten om världsbyggnaden och världsskapelsen, med dess omedelbara fortsättning *Kritias,* sagan om Atlantidernas storhet och fall, som dock blott blivit ett fragment. Därpå följer *Filebos,* en dialog om lyckan och insikten, som flyktigt kan påminna om ungdomens verk. Där är det åter Sokrates som för ordet, men icke den Sokrates som vi där lärt känna. Han liknar snarare, såsom Wilamowitz-Moellendorff träffande säger, ”en gammal vänlig farbror som nedlåter sig till några tvistande pojkar”. Även denna dialog är fylld av pythagoreiska tankemotiv. - Sist i serien kommer så *Lagarna,* ett väldigt verk som omfattar mer än femtedelen av Platons hela produktion. Sokrates har vi här tagit farväl av. De samtalande är två gamla män och en atensk främling, som får bli tolk av Platons tankar. Arbetet har av utgivaren indelats i tolv böcker, av vilka den tionde - som f. ö. förefaller ganska löst infogad - är ett stycke pythagoreisk talspekulation. I övrigt innehåller det. speciella och detaljerade undersökningar över stats- och privaträttsliga frågor. Det avslutas med en epilog, som dock numera anses stamma från utgivaren. Lagarna är Platons andliga testamente, ojämnt i komposition, mångordigt, bisarrt men med enskildheter som ännu kan minna om den store tänkarens bästa tid.

6) De förut nämnda *breven* erbjuder alltjämt för forskningen svåra och delvis olösta problem. Som otvivelaktigt äkta anses dock numera alltjämt det sjunde och åttonde brevet, skrivna omkr. år 353. Särskilt det förstnämnda är mycket viktigt för kännedom om Platons tänkande i dess sista skede. De tre första breven betraktas som med största sannolikhet understuckna, det sjätte är däremot troligen äkta, de övriga tvivelaktiga. Under Platons namn går också en samling *epigram,* av vilka åtminstone några är äkta. Epigrammet ”tycks ha varit den enda diktform som den mogne Platon odlade”, säger en svensk forskare, Gunnar Rudberg.

Ingen har bragt den grekiska prosan till en sådan fulländning som Platon; i hela antiken gällde han såsom ”den gudomlige”, ej blott som tänkare utan även som diktare och ordkonstnär. Platon har ord för alla stämningar och känslolägen, han förstår att som en äkta diktare ge uttryck åt allt som rör sig i ett människohjärta. Bitter ironi och bitande satir, högstämd vältalighet och burleskt skämt, långrandiga utredningar och poetisk höjdflykt, ungdomens veka svärmeri, mannaålderns kärva saklighet och ålderns lågmälda visdom - allt har sin adekvata form. Orden står där som krigare i slutna led, när Platon går till kamp för sina ideal. De kommer som ystra kariter vid bägarklangen i Agathons gästabudssal, de får sång i bröstet och klang i strupen som de döende svanorna, vid vilka Sokrates förliknar sig, när Apollon och muserna inspirerar dem. Framför allt ligger kanske Platons konstnärliga mästerskap däri att han på ett så underbart sätt förstått känslornas *ekonomi.* Han hushållar med sin andliga rikedom, givmilt och generöst visserligen, men icke som en stillös slösare. Man märker att det är mycket som han håller tillbaka och man läser mellan raderna. *Självbehärskning* även vad stil och uttryck angår, det är Platons stora och manliga dygd. Det är den som ger denna kungliga ro och trygghet åt Platons skrifter. Han handskas med ord och tankar som en klok man, som vet sig vara herre i eget hus - ett stort och rikt hus.

Hur tänkte då antikens och en av alla tiders störste prosaförfattare om den konst han övade? - Vi får en antydning därom och det en högst märklig på ett ställe i Faidros, som må sluta denna framställning. Vi ser därav att Platon ej satt det skrivna ordet högt, att det är det levande ordet som har hans kärlek. Även däri är han en äkta lärjunge till Sokrates. 1Skrivtecknen, förtäljer Sokrates, har uppfunnits av den egyptiske guden Teut (Thot). När han gjort denna uppfinning gick han stolt i hågen till konung Tamus och visade den. Men kungen svarade: ”Mångförfarne Teut, den ene har förmågan att göra uppfinningar, den andre att bedöma vad gagn eller skada de kunna göra dem som skola använda dem. Och nu har du, bokstävernas fader, i kärlek till dina barn tillskrivit dem en egenskap som de ej alls har. Ty denna din uppfinning skall skapa glömska i lärjungarnas själar, enär de ej skola komma att odla sitt minne. Ty i förtröstan på skriften skall de hämta sitt minne utifrån, från de främmande tecknen och ej från sitt eget inre. Du skaffar ej dina lärjungar sanningen utan blott ett sken av sanning. De skall få höra mycket men ingenting lära; de skall inbilla sig veta mycket men dock i allmänhet vara okunniga; de skall bli odrägliga att umgås med, sedan de blivit självkloka i stället för kloka.” Det är det sokratiska samtalets levande konst som här förhärligas på de döda tecknens bekostnad. Och Sokrates fortsätter: ”Ja, Faidros, det kan inte hjälpas, det är sannerligen samma egendomliga fel med skrifter som med målning. Tavlorna står framför oss som levande, men om man riktar en fråga till dem, iakttager de en högst allvarlig tystnad. På samma sätt är det med skrifter. Du tycker att de talar som förnuftiga väsen, men om du vill fråga dem till råds om något, upprepar de alltid ett och detsamma. Är något väl en gång nedskrivet, rusar det

iväg både till dem som begriper det, och till dem som inte alls har därmed att skaffa. Det har ingen uppfattning om vem det bör vända sig till eller ej. Och om det misshandlas eller försmädas, behöver det alltid sin faders hjälp: ty på egen hand kan det ej försvara eller hjälpa sig." Gentemot det skrivna ordet framhålls sedan "det tal som insiktsfullt inskrives i lärjungens själ och som vet att försvara sig självt och förstår inför vem det bör tala eller tiga ... den kunniges ord, fullt av liv och anda, detta ord, av vilket man med all rätt kan kalla det skrivna ordet en skuggbild". Till alla som skriver litteratur av vad slag som helst "borde vi säga, att om deras arbeten är grundade på sann kunskap och om de kan försvara dem, när de dras till räkenskap för vad de skrivit, och det i sådana ord, som ställer deras skrifter fullständigt i skuggan, då förtjänar de att nämnas, ej med ett ord som åsyftar deras skrifter - skalder, talare, lagstiftare - utan med ett namn som pekar hän mot detta deras livs allvarliga arbete. . . . Att kalla dem visa, Faidros, det vill jag ej; det är ett stort ord och endast gud värdigt. Men en vishetsvän, en filosof, det namnet eller ett liknande torde kunna passa dem och vara tillbörligt."

Trots Sokrates ord i Faidros är det dock så med Platons skrifter, som med all den stora konsten, att de "talar till oss som förnuftiga väsen". Och de skall helt visst fortfara att så göra, så länge det ännu finns mänsklig kultur på vår jord.

3. Idélärans grundmotiv

I Platons filosofiska skapelse, idéläran, samlas som i en enda brännpunkt alla den föregående filosofins grundmotiv. Det är icke lätt att i de platonska skrifterna hålla dem isär. Vi skall emellertid nu i det följande försöka att ta ut dem vart och ett för sig och på så sätt på olika vägar följa Platons tankar fram till den på en gång metafysiska, etiska och kunskapsteoretiska grundåskådning som tycks den naturliga människan så paradoxal, och som dock, sedan den först framställdes, aldrig upphört att sysselsätta människotanken.

Sokrates hade, som vi minns, förklarat dygden ligga i insikt eller vetande. Vi erinrar oss också att det icke var den rent teoretiska kunskapen han därvid hade i tankarna. Det var "självbesinningen", själens koncentration på sig själv, dess frigörelse från allt skenvetandets mångahanda för att kunna fasthålla det ena nödvändiga, som han åsyftade. Denna tanke hade han lagt in i den delfiska hälsningen: "Känn dig själv!" Platon är en avgjort mera teoretisk natur. För honom kommer Sokrates lära småningom att förskjutas så att den sanna dygden blir det sanna vetandet. Även för Platon är grundfrågan visserligen den, hur man skall kunna bli en verkligt god och därmed en i sann mening lycklig människa. Men vägen dit går för honom genom *vetenskapen.* Sokrates hade gentemot sofisternas mångveteri (polymathema) alltid hävdat sakkunskapens rätt. Det är icke talaren som förstår sig på att göra skor eller att uppföda hästar och hundar eller att göra människokroppen frisk, det är den på vart och ett av dessa områden sakkunnige - det temat återkommer stereotypt i hans resonemang. Men vem är det då som förstår sig på att föra en människa till dygd? Vad heter det vetande, som här representerar sakkunskapen? Platon svarar: Det är *filosofen,* den vetenskapliga filosofen, som här är den sakkunnige, och sakkunskapen heter den vetenskapliga filosofin. Frågan om möjligheten av att uppfostra sig själv eller andra till en verkligt god människa kommer sålunda att bero av frågan om man har möjlighet att på någon väg nå fram till sant vetande (filosofi). *Etiken beror av kunskapsteorin.*

Redan i de tidigaste dialogerna möter oss tankar som pekar i denna riktning och således innebär en omgestaltning av den ursprungliga sokratiska satsen eller i varje fall en omläggning därav på ett mera teoretiskt plan. Kravet på en kunskapsteori, en ”kunskap om kunskapen”, som förutsättning för dygden hävdas i Karmides. ”Varje annan kunskap består i kunskap om något annat, ej om sig själv, besinningen ensam består i kunskap både om andra kunskaper och om sig själv.” I Gorgias och Menon har vi bestämdare yttranden om dygdens beroende av insikten. I den sistnämnda dialogen görs visserligen åter såtillvida en skenbar eftergift, som även den ”riktiga föreställningen” mot slutet av samtalet förklaras kunna leda till dygd eller åtminstone duglighet för statens värv. Men denna eftergift beror blott därpå att Platon i denna dialog ännu tvivlar på att det verkligen för människan är möjligt att nå fram till absolut sant vetande, och i brist på det bästa rekommenderar det näst bästa.

Ty det är givet att vi med den karaktär, som problemet om dygden här fått, nu stå inför två avgörande frågor: i) Finns det något absolut sant vetande? 2) Är det i så fall möjligt för en människa att nå detsamma, och om så är, på vilken väg? Besvaras den första frågan nekande, blir detsamma fallet med den andra, och verklig dygd är omöjlig. Besvaras den första frågan jakande, är det däremot icke säkert att så måste bli fallet även med den andra.

Att sann kunskap finns, och därmed även något i och för sig gott, har Platon aldrig betvivlat. Det är en *trossats* hos honom, som bottnar i en religiös övertygelse. Men väl att märka en trossats, som han hela sitt liv kämpar för att rent teoretiskt motivera. I själva verket har han också uttalat det avgörande argumentet, varmed sedan den absoluta skepticismen i alla tider drivits in absurdum: den som påstår att det icke finns någon sanning, han vill därmed uttala en sanning (att det icke finns någon sanning) och har på så sätt motsagt sig själv, eller ock kan han icke göra anspråk på annan visshet för sitt påstående än en subjektiv övertygelse, och det har sålunda ingen bindande kraft. Innerst är dock kravet på en absolut sanning för Platon och Sokrates ett ”praktiskt postulat”.

Men på vilken väg finner man då sanningen, och vari består den sanna kunskapen? När Protagoras med sin sats, att människan är alltings mått styrde mot en absolut skepticism och relativism, utgick han från den kunskap som sinnena ger. Vart och ett är för var och en just vad det synes vara, resonerade han. Platon förnekar icke satsens riktighet, så länge man håller sig blott till den kunskap som sinnena ger. Tvärtom - men han drar en annan konsekvens därur: just därför att det är som Protagoras sagt, just därför ger oss sinnena icke sann kunskap. Vi har hört samma påstående av de äldre filosoferna, framförallt av Parmenides. Platon har givetvis påverkats av dem. I Faidon heter det: ”Skänker syn och hörsel något slags sanning åt människorna, eller är det i stället så, som de gamla skalderna (dvs. män som Parmenides eller Empedokles, som ju framför sin filosofi i dikter) ständigt har förkunnat för oss, att det, som vi hör och ser, ej är riktigt att lita på? ... Är det inte i stället så att det är i och genom tänkandet, som det sant varande blir uppenbarat, om det över huvud någonsin blir det?” - Man bör nu också särskilt dra sig till minnes att Platon varit lärjunge till Kratylos, en anhängare av Heraklit. Aristoteles säger på det ställe där han vill förklara idélärans historiska ursprung: ”Då han (Platon) nämligen alltifrån ungdomen varit bekant med Kratylos’ och Heraklits åsikter, att allt det vi uppfattar med sinnena är inbegripet i en ständig förändring och något vetande därom icke är möjligt, så fasthöll han också senare vid detta antagande.” Aristoteles slår här samman två motiv, ett metafysiskt (tingens eviga

växling) och ett kunskapsteoretiskt (sinneskunskapens otillräcklighet). Detta med en viss rätt, ty för Platon går de båda hand i hand. I det han förkastar sinneskunskapen såsom otillförlitlig, vill han på en gång träffa både Heraklit och Protagoras. Det har också sina historiska förutsättningar. Den gamle tänkaren från Efesos hade själv icke klart uttalat sig i den kunskapsteoretiska frågan, men desto mera bestämt i den metafysiska. Han hade visserligen sagt att ”ögon och öron äro opålitliga vittnen”, men tillagt ”för förnuftiga själar”. Men såsom vi kan se av bl, a. dialogen Theaitetos, hade Protagoras sats om människan såsom alltings mått senare kommit att av Heraklits lärjungar sammanställas med läran om den eviga växlingen, och båda blev för Platon indirekta bevis för sinneskunskapens otillräcklighet.

Det vetande vi får genom sinnena blir hos Platon redan tidigt föremål för kritik. I Menon, Faidon och Staten finner vi denna närmare utförd. Men ingenstädes så ingående som i Theaitetos, som ger oss hela idélärans kunskapsteoretiska bakgrund. Det problem som där redan från början kommer upp är just: Vad är vetande? ”Vetande är förnimmelse”, säger till att börja med den unge Theaitetos. Sokrates påpekar genast att det är detsamma som Protagoras sats, att människan är alltings mått. Och han drar därur också den slutsatsen att om vetande är förnimmelse (aisthesis), så är allt relativt; det finns då icke något ”i och för sig”. Vart och ett är sådant det *synes* vara. ”Om du kallar det stort, skall det också visa sig vara litet, om du kallar det tungt, skall det också visa sig vara lätt och på samma sätt med allt annat. Det finns ej en enda sak, som är något eller har en bestämd egenskap. Nej, allt det, om vilket vi med en oriktig benämning säger att det är, det uppkommer av omflyttning, rörelse och blandning av de olika tingen inbördes. Ingenting är någonsin, det blir alltjämt. På den punkten är - om vi undantar Parmenides - hela raden av visa överens: Protagoras, Heraklit och Empedokles; likaså alla de yppersta skalderna inom bägge slagen av diktning, för komedien Epikarmos och för tragedien Homeros.” Det blir ingen skillnad mellan dröm och verklighet, sanna föreställningar och feberfantasier. ”Tanken svindlar”, såsom Theaitetos säger, ty man har intet kriterium på sanning och verklighet. ”Vad kan du anföra för ett bevis, om någon ville fråga dig, om vi nu i detta ögonblick sover och alla våra tankar är drömmar, eller om vi är vakna och i vaket tillstånd samtalar med varandra?” Så kommer man fram till denna slutsats: ”Påståendet att kunskap och förnimmelse är ett och detsamma har således med sig omöjliga konsekvenser.”

Sinneskunskapen duger alltså inte när vi vill nå fram till sanning. Vi skall därför inte tro att Platon anser den helt och hållet värdelös. Han tar inte så grovt på frågan, arbetar inte med så enkla distinktioner som Parmenides gjort. Men den saken får vi tills vidare lämna därhän. Vi får sålunda se oss om efter något annat slag av kunskap, som förtjänar namnet *vetande.* Theaitetos har också efter en stunds funderingar ett nytt svar till hands: ”En sann *mening* (doxa) synes mig vara vetande. Där har du mitt svar.” Meningen är tydligen något, som höjer sig över föreställningen på det sättet att den inte bara består i att man passivt tar emot ett yttre intryck utan att man kritiserar det med tanken. Man skulle kunna uttrycka det så: Meningen lyfter upp förnimmelsen i kunskapssfären. Meningen bildas genom ”ett samtal som själen för med sig själv om det den undersöker.” ”Det synes mig så att när själen tänker, gör den ingenting annat än samtalar: den frågar och svarar sig själv, den säger ja och nej. Men när den - i långsammare eller snabbare takt - har kommit till ett avgörande, så att den står fast vid detta och ej tvekar, så

betecknar vi det såsom mening eller föreställning.” Här har vi sålunda ett *aktivt* moment med i kunskapsakten, och det är just detta som gör att vi genom ”meningen” nått upp i kunskapssfären.

Är vi då med ”meningen” framme vid den *sanna* kunskapen? Nej, svarar Platon. Meningen grundar sig på omdömen om förnimmelserna, men vi har tills vidare icke några garantier för att dessa omdömen är sanna. För att bedöma om en mening är sann eller icke måste man ju först äga sanningen. ”Om således, min vän, en riktig föreställning är vid domstol detsamma som vetande, så skulle ej den yppersta domare kunna döma rätt utan vetande. Och därför synas de mig vara två olika ting.”

I dialogen Menon har Platon ett för hela hans tänkande utomordentligt karakteristiskt ord om meningarna. Han liknar dem vid de konstverk som den konstförfarne Daidalos enligt sagan gjorde. Dessa konstverk hade den ledsamma egenskapen att de aldrig kunde förmås att stå stilla utan ständigt ville löpa bort. ”Att äga en bildstod av Daidalos, som ej är fastbunden, är ej så mycket värt, lika litet som att ha en slav, som alltid vill rymma; han stannar ju inte kvar. Men om man binder fast Daidalos bildstoder, är de mycket värda; ty de är härliga konstverk. Vad jag menar med dylika ord? Jo, jag syftar på de riktiga föreställningarna. Ty även dessa är, så länge de stannar kvar, förträffliga och åstadkommer idel goda ting. Men de vill inte stanna kvar så länge utan rymmer sin kos ut ur människans själ, så länge man icke bundit dem med skäl och grunder.” Det är således just detta Platon saknar hos ”meningen”, att den springer omkring lös och icke är tjudrad vid något *bevis.* Vad han söker såsom det sanna vetandet är något fast och bestående, något, som icke är i dag ett, i morgon ett annat. Både aisthesis och i synnerhet doxa, vill Platon säga, är bra att ha, *om* det nämligen finns något verkligt vetande, vid vilket de kan ankras fast. Eljest är de som ett frö, som driver hit och dit för vinden.

Nu tycks det emellertid verkligen finnas en vetenskap som ger en sann och oföränderlig kunskap: *matematiken.* Man kan knappast överskatta dess betydelse för Platon. Bekantskapen med denna vetenskap - den må nu ha skett genom förmedling av Theodoros under den första resan eller tidigare - har alldeles säkert varit en *grundupplevelse:* ingenting mindre än upplevelsen av att det dock finns satser som är i och för sig sanna. Här ligger också det första och djupaste föreningsbandet mellan Platon och pythagoreerna. Dessa hade ju just i talen och de matematiska relationerna funnit det konstanta och bestående i växlingen. Aristoteles betraktar rent av idéläran som en vidare utbildning av den pythagoreiska talläran, varvid man dock måste komma ihåg att han lärde känna Platon först under en senare period av dennes spekulation. I varje fall är det icke någon tillfällighet att första gången vi hör talas om den märkvärdiga läran att det sanna vetandet är en *återerinring* av vad själen sett i ett föregående liv - vi skall strax återkomma till den - detta demonstreras på en matematisk sats. Platon har själv utvecklat den grekiska matematiken; han uppges ha löst det s. k. deliska problemet, hur man skall kunna konstruera en kub, vars volym är dubbelt så stor som en annan. I Akademien har alltid med iver bedrivits matematiska studier. Men långt viktigare än dessas betydelse för den matematiska vetenskapen har denna själv varit för den platonska filosofin.

De matematiska sanningarna är ju dock rent formella. Finns det inte något innehållsbestämt vetande, som danar en analogi till det matematiska? Platon menar

sig ha funnit ett sådant. Han har funnit det i *det allmänna, i begreppet.* Det är, som redan förut nämnts, Platons stora upptäckt, varmed han gör epok i västerländsk vetenskap. En upptäckt på gott och ont visserligen, ty den kom att för långa tidrymder framåt leda in människotanken på en ensidig väg och otillbörligt degradera kunskapen om det individuella. Man kan utan överdrift säga att vi ännu i denna dag lider under trycket av denna upptäckt och att den moderna logiken för en kamp för frigörelse från allmänbegreppets herravälde i vetenskapen. Men det var en upptäckt som ju behövdes just nu, då tänkandet var i färd med att förlora sig i en skeptisk och sensualistisk relativism. Det var varken mer eller mindre än en *räddning av den grekiska vetenskapen* i denna upptäckt. I begreppet fann Platon en sköld mot Protagoras relativism, en fast klippa, som icke spolas bort av den heraklitiska strömmen. Det är icke i dag ett, i morgon ett annat, för den ene ett, för den andre ett annat, det är identiskt med sig självt, och detsamma i dag och i går och desslikes i evighet.

Till begreppen kommer man ju genom generalisation ur de sinnliga tingen. Vill vi bilda begreppet häst, ser vi bort från vad som skiljer de olika hästarna från varandra och fasthåller blott det gemensamma. Så får vi en *definition,* som avgränsar vad som hör till begreppet häst från allt annat. Därav det ständiga och stundom tröttsamma kravet på definitioner hos Platon. Den som har en riktig och oantastlig definition, han äger begreppet och därmed det sanna vetandet om saken. Den sanna vetenskapen, ”de frie männens vetenskap”, som det heter på ett ställe, är begreppsdialektiken, och dess resultat är *tidlösa.* Dialogen Sofisteri ger oss tillräckligt med exempel på hur en sådan dialektisk *och* definitorisk begreppsbestämning skall gå till.

Men nu kommer vi till den allra egendomligaste *och* på samma gång mest avgörande tankegången i Platons kunskapsteori. Begreppet härleds ju ur de sinnliga tingen, begreppet häst t. ex. ur vår erfarenhet om olika hästar. Således - borde man tycka - har väl begreppet snarare *mindre* och i varje fall inte större kunskapsvärde än den sinneskunskap varur det är härlett. Men Platon vill icke gå med på en sådan tanke. När vi från de sinnliga tingen uppstiger till de blott för tänkandet eller vetandet *(episteme)* tillgängliga begreppen, så är detta blott en pedagogisk metod, som icke rubbar begreppets giltighet. De sinnliga tingen är liksom den plattform eller språngbräda, varifrån vi svingar oss upp till det tidlösa begreppet; detta själv fattar vi blott i tänkandet. Mellan sinneskunskapen och tänkandet är ingen grad- utan en artskillnad, och vår ursprungliga och primära kunskap är begreppskunskapen, icke sinneskunskapen. De sinnliga intrycken kommer oss att *erinra oss* denna ursprungliga kunskap. Begreppskunskapen är till sitt innersta väsen en *återerinring* av en kunskap, som vi haft i en tillvaro då själen icke var bunden av kroppen och de kroppsliga sinnena.

Härmed, tycker man, har vi väl kommit in på den rena fantasins mark och lämnat den ”vetenskapliga” filosofin bakom oss. I viss mening är det också så. Platon har anknutit till mysterielärorna. På det ställe i dialogen Menon, där denna tanke först kommer fram, säger Sokrates : ”Jag har hört visa män och kvinnor orda om gudomliga ting.” Och så utvecklar han närmare att vår själ är odödlig och därför även har funnits till före födelsen och att vi i ett tidigare liv skådat allt, ”både i fråga om dygd och allt annat”. Men vi ser också på samma ställe att tanken sammanhänger med något helt annat, nämligen med Sokrates ”förlossningskonst”. Om man blott frågar riktigt, så får man också det riktiga svaret. Sokrates vill i dialogen visa oss det. En av Menons slavar tillkallas, och man ställer till honom ett mate-

matiskt problem, som f. ö. erinrar om det ”deliska”. Hur skall man kunna rita upp en kvadrat vars yta är dubbelt så stor som en given kvadrats? Sokrates ställer blott frågor till slaven, han undervisar honom icke om metoden. Först säger slaven, naturligt nog: man skall ta en kvadrat, som har dubbelt så stor sida som den givna. Men genom några skickliga frågor lyckas Sokrates snart att frigöra honom från detta falska vetande. Slaven är nu i svårigheter och tvivel - alldeles som de som blivit väckta till eftertanke genom Sokrates rannsakningar - men genom förnyade frågor finner han på egen hand den rätta lösningen: man skall ta diagonalen i den givna kvadraten till sida i den sökta. ”Nå, Menon”, säger Sokrates triumferande. ”Vad tycker du? Har din slav framställt någon mening, som ej var hans egen? Utan att någon undervisar en, endast genom frågor kan man således upphämta vetande ur sitt eget inre. Men detta att upphämta vetande ur sitt eget inre, det är väl just att erinra sig.” Detta vetande, säger Sokrates vidare, som slaven nu har, måste han ha fått någon gång eller också ha ägt alltid. ”Om han nu alltid har ägt det, har han ju alltid varit vetande. Om han åter har fått det en gång, kan han icke ha fått det i detta livet. Men om han ej fått det i detta livet, är det då ej tydligt, att han måste ha fått och inhämtat det under en annan tid? - Det är tydligt. - Är detta ej den tid, då han ej var människa? - Jo. - Och om det alltid finnes riktiga och sanna föreställningar hos honom, både under den tid, då han är och då han ej är människa, och de blott behöver väckas genom frågor för att bli verkligt vetande, så måste väl hans själ alltid ha ägt vetande.” - Vi ser sålunda här hur den sokratiska ”förlossningskonsten” fått en metafysisk bakgrund genom att länkas samman med de hemliga lärorna om själens odödlighet.

Men Platon skulle inte vara den han är, om han icke för en så fundamental sats sökt en djupare och mera teoretisk motivering. Och vad man nu må säga om återerinringsläran, som så mäktigt tilltalat en natur som Goethes - förutom det att den rymmer ett viktigt pedagogiskt moment att ta vara på - har Platon, när han velat teoretiskt motivera den, gjort en odödlig upptäckt, som tillhör hans från filosofisk synpunkt allra mest givande, om den också först långt senare har blivit observerad. Han har såsom den förste pekat på det (i Kants mening) *aprioriska* elementet i vår kunskap. Han har upptäckt att det finns vissa tankeformer, som är förutsättningar för all erfarenhet och som just därför icke kan vara härledda ur erfarenheten.

Det är i Faidon vi finner denna tankegång, som man har full rätt att med Hans Larsson kalla en transcendental deduktion. Platon utgår från ett empiriskt förhållande, just vad man i psykologin kallar association genom likhet. Om någon ser en bild av Simmias, så erinrar han sig Simmias själv. Erfarenheten visar oss *lika ting,* men vad den däremot aldrig visar oss är *likheten själv.* För att vi över huvud taget skall kunna tala om lika ting, är det en nödvändig förutsättning att vi skall ha inom oss den jämförelseform som likheten representerar. ”Vi antager ju att en likhet verkligen existerar - jag menar ej en likhet mellan trä och trä eller sten och sten eller annat sådant, utan jämte detta något annat: likheten i och för sig. - Varifrån ha vi fått kunskapen om den?” Icke ur erfarenheten, fortsätter Platon, ty den visar oss visserligen lika ting, men icke *absolut* likhet. Och därpå följer några viktiga repliker, som må anföras i sitt sammanhang: ”Vi måste således nödvändigt ha känt till detta redan före den tid, då vi först såg de lika föremålen och förstod, att alla dessa strävar att vara som det i sig lika, ehuru de ej når upp till det. - Så är det. - Men även däri är vi ju eniga, att vi ej fått eller kunnat få kunskap om dessa ting på annat sätt än genom syn eller känsel eller något annat sinne, lik-

giltigt vilket. - Ja. - Men just genom sinnena måste vi alltså komma till insikt om att alla föremål, som vi uppfattar med våra sinnen, sträva efter det i sig lika, ehuru de aldrig når upp till det. Eller hur? - Jo, så är det. - Innan vi började att se och höra och ha andra förnimmelser, måste vi således ha fått kunskap om, vad det i sig lika är, om vi verkligen skulle kunna dit hänföra de föremål, som är lika för sinnena, och inse, att de alla strävar efter att vara likadana som detta men är det underlägsna."

På samma sätt som med likheten förhåller det sig, säger Platon vidare, med "allt det som vi i våra frågor och svar betecknar med namnet *det varande",* såsom "det sköna, det goda, det rättvisa, det fromma" osv. Det är tydligt att Platon här gjort en alltför hastig slutledning. Den "transcendentala deduktionen" låter sig beträffande likheten i och för sig genomföra på ett ganska övertygande sätt. Men det är alldeles icke givet att det går för sig med de sist omnämnda begreppen. Och med största säkerhet kan man säga att det *icke* går med de vanliga artbegreppen, trädets begrepp, hästens begrepp osv. Platon har likväl ställt dem alldeles på samma plan som den elementära tankeform som likheten representerar.

Med läran om begreppskunskapen som en återerinring, som väcks till liv vid anblicken av sinnevärldens ting, befinner vi oss i idélärans omedelbara närhet. När Platon skrev de sist anförda orden i Faidon stod han redan helt inom dess tankekrets. Och Theaitetos ger ganska långt efteråt den kunskapsteoretiska motiveringen i dess grundligaste form.

Vi har nu blott ett steg kvar tills vi är framme. Och detta steg, som är Platons under inflytande av pythagoreerna, Parmenides och andra filosofer företagna originella utbildning av en tankelinje, som kan följas tillbaka till Sokrates, består däri *att begreppen lösgörs från allt beroende av det tänkande som bildat dem och upphöjs till självständiga realiteter.* Bakom denna tanke ligger en förutsättning som är gemensam för hela det antika tänkandet. Idéläran i sin *platonska* form står och faller med den. Platon har antagit den helt dogmatiskt, och under detta antagande blir hans idélära fullständigt konsekvent; en nyare kunskapsteori är däremot alls inte benägen att utan vidare godta den. Man kan måhända enklast formulera den så här: ju *säkrare kunskap man har om något, desto mer verklighet rymmer det föremål varom man har denna kunskap.* Sinneskunskapen var, som vi erinrar oss, den minst tillförlitliga kunskapen. Följaktligen - sluter Platon - är dess föremål, de sinnliga tingen, det minst verkliga eller varande av allt. Den begreppsmässiga kunskapen är den enda som i egentlig mening förtjänar namnet *vetande.* Följaktligen är dess objekt, *idéerna,* det enda som i egentlig mening förtjänar kallas något varande. Kunskapen om det allmänna är vissare än kunskapen om det enskilda; alltså är det allmänna mera verkligt än det enskilda, trädet i sig, trädets idé, mera verkligt än de enskilda träden, hästens idé något mera verkligt än varje enskild häst osv.

Nu skall man dock lägga märke till att när idéläran först dyker upp hos Platon, kommer den icke att exemplifieras med sådana allmänna artbegrepp som de nämnda. Det är en helt annan grupp av begrepp som först - i Symposion, Faidros och Faidon - i främsta rummet får representera det sant varande, en grupp, som man skulle kunna kalla *värdebegrepp.* Det sköna, det goda, det fromma, det rättrådiga osv. Det ger en antydan om att det dock finns en annan, både djupare och mera givande syn på idéläran än den som under årtusenden, särskilt till följd av dess framställning hos Aristoteles, kommit att skjutas i förgrunden. Idéerna är

otvivelaktigt de till rang av sann verklighet upphöjda allmänbegreppen - den synpunkten kommer man, alla moderna omtolkningsförsök till trots, icke ifrån. Men de är därjämte något annat och mera. De är *ideal* och riktpunkter för allt som äger något värde i sinnenas värld, de är *normer* som skall styra vår vilja och handling. Som sådana skymtar de fram i Gorgias, fastän ordet idé där icke finns nämnt. Vi får inte glömma att det är sökandet efter det i och för sig goda och sanna som är det djupaste psykologiska motivet bakom idéläran. Och tar man den i denna sista form, som historiskt sett är den första, så ter den sig mycket mindre grotesk och mycket mera storslagen än om vi blott under idéerna tänker oss ”hypostaserade” allmänbegrepp.

Vi skall återkomma till denna punkt, när vi i det följande kastar en blick på idévärlden i dess helhet och dess förhållande till sinnevärlden. Här intresserar oss närmast en annan fråga. *När* och i vilken form träder tanken om idén såsom ett självständigt vara, ja, som det egentliga varat inom Platons horisont? Det ligger bakom den en upplevelse, liksom bakom alla filosofins stora och bärande tankar. Var någonstädes har vi den? Det är en fråga som inte bara har historiskt intresse för kännedomen om Platons filosofiska utveckling utan även filosofiskt, ty kan vi gripa själva grundupplevelsen bakom tanken, har vi på ett djupare sätt förstått den.

Gorgias ligger, som nyss påpekades, redan mycket nära idéläran; i Menon har vi återerinringsläran, men där talas ännu inte om idéer. Dock har båda dialogerna ett inslag av *mystik,* Gorgias i den stora myten om själens dom efter döden, Menon i samband med återerinringsläran. Det förråder ur vilka kunskapskällor Platon börjat ösa. Idéläran hör samman med den grekiska mystiken. Men man vill helst tänka sig att det är i *Symposion* som vi för första gången har synen av idévärlden, och även där kommer den ju som en mystisk upplevelse. Det är noga taget bara *en idé*, det sköna, vi där leds fram till, men den för med sig hela ljuset från idévärlden som en morgongryning. Faidon, där idéläran är helt utförd, sätts av en forskare som Wilamowitz-Moellendorff *före* Symposion, likvisst utan anförande av något bestämt skäl. Filosofiskt sett ter det sig onekligen mycket naturligare att tänka sig Symposion vara den tidigare. Den som uppmärksamt genomläser Symposion kan läsa mellan raderna att Platon, i och med att han börjar tala om idéläran, på ett fint sätt markerar skillnaden mellan sin egen ståndpunkt och Sokrates’. Denne har talat om Eros, eller rättare berättat vad Diotima, den visa sierskan från Mantinea, sagt därom, hur Eros är en stor demon, som står mitt emellan gudar och människor, i det han väcker längtan efter det sköna, längtan att skapa och föda i skönhet, hur han därför är diktarnas och filosofernas inspirerande genius och själv en filosof. Men nu fortsätter Diotima : ”I denna kunskap om kärlekens makt kan väl även du, Sokrates, bliva invigd. Men de högsta och heligaste sanningarna, till vilka de föregående leda fram, om man går den rätta vägen - dem vet jag inte, om du förmår att fatta.” Platon har nog här velat antyda att vi får gå över den sokratiska horisonten för att få syn på idévärlden. Sierskan beskriver därpå den väg som leder fram till själva denna upplevelse sålunda:

”Den som vill gå den rätta vägen till detta mål, bör såsom ung börja med att uppsöka sköna gestalter. Först bör han, om han erhåller en god ledning, älska en enda sådan gestalt och där föda sköna ord och tankar. Sedan bör han lära sig inse, att skönheten i en kropp är en syster till skönheten i vilken annan kropp som helst: och därför, om det gäller att söka efter det skönas idé, vore det mycket oförnuftigt att ej betrakta skönheten som alltid en och densamma. Har han väl insett detta, får han kärlek till varje skön form, och föraktar och försmår den häftiga kärleken till

en enda. Därefter börjar han skatta själens skönhet högre än kroppens, så att om han har en ädel själ i en kropp av ringa fägring, är han tillfredsställd därmed, älskar och vårdar honom samt uppfostrar och alstrar sådana ord och tankar, som gör de unga bättre.” På så sätt stiger man upp till allt högre grad av skönhet, från den kroppsliga till den andliga, till sedernas, institutionernas och vetenskapernas skönhet. Och nu - ”hör nu noga på och spänn din uppmärksamhet så mycket som möjligt”, fortsätter Diotima. ”Den som har kommit så långt i kunskap om kärleken och som i rätt ordning och på rätt sätt betraktar det skönas former, han skall till sist nå fram till målet och plötsligt få se något till sin natur underbart skönt, just det, Sokrates, för vars skull han underkastat sig alla de föregående mödorna. Detta sköna är för det första evigt, utan födelse och utan död, ej underkastat tillväxt och avtagande; vidare är det ej skönt i ett och fult i ett annat avseende, ej heller skönt den ena och fult den andra stunden, ej heller skönt i jämförelse med ett och fult i jämförelse med ett annat, ej heller skönt här och fult där, skönt för somliga och fult för andra. Ej heller skall denna skönhet te sig för honom som ett ansikte, som händer eller som något kroppsligt, eller som ett tal eller ett utseende, ej heller som existerande i något annat, t. ex. i någon levande varelse, på jorden eller i himmelen, utan som något, som är i sig själv och för sig själv, evigt och oföränderligt, och i vilket allt annat skönt har del på så sätt, att under det att allt annat uppkommer och förgås, blir detta varken större eller mindre eller undergår något slags förändring.”

Den som nått fram till denna åskådning av det skönas idé, han har uppnått det högsta i livet, ty han har nått det som är den hemliga grunden till all jordisk åtrå. I ljuset därifrån drunknar och dör allt det enskilda, som stjärnorna slocknar i gryningen. Det är som såge man plötsligt rakt in i soluppgången. - ”När man nått dit, min käre Sokrates, sade kvinnan från Mantinea, då om någonsin är livet värt att leva för människan, ty då får hon skåda det sköna i sig själv. Om du får skåda det, skall du ej jämföra det med guld eller kläder eller sköna gossar, vid vilkas anblick du råkar i hänryckning, så att du - liksom många med dig - vore färdig att, om det blott vore möjligt, försaka både mat och dryck och endast betrakta den älskade och vara samman med honom. Vad skulle du då tycka, ifall det beskärdes någon att få se det sköna i och för sig oförfalskat, rent och obesmittat, ej bemängt med kött och blod, med färger och all annan förgänglighet, utan just den gudomliga skönheten i dess oföränderliga gestalt? Tror du, att det vore ett föraktligt liv för en människa, som riktade sina blickar dithän, betraktade det med den rätta blicken och levde i gemenskap med det? Förstår du ej, att då och endast då, om han ser det sköna, som han bör se det, kan han föda, icke skuggbilder av dygden - det är ju ej längre blott en skuggbild han har beröring med - utan den sanna dygden, ty det är sanningen, han har beröring med? Men den, som föder och fostrar den sanna dygden, måste bliva gudarna kär och han måste bli odödlig, om någon människa blir det.”

Vad är då denna det skönas idé? Något helt annat tydligen än ett blott abstrakt begrepp, en självständig realitet och urbilden för all verklighet. Och dock - när man lämnar all enskild skönhet bakom sig - blir det något annat kvar än det abstrakta begreppet? Platon kan ju inte bestämma detta sköna på annat sätt än genom rent *negativa* attribut. Det är klart att vi här har en konflikt, som kan formuleras så: den enskilda skönheten blir utan värde, om den icke hänger samman med och liksom hämtar sin kraft från urkällan, om den icke från sig själv visar över på något högre. Men denna kraftkälla kan å andra sidan blott upplevas i den enskilda

skönheten. Lämnar man det ena momentet, så försvinner också det andra. Platon har följt linjen ut mot det allmänna och så kommit fram till idéläran. Han har därmed fastnat i en metafysisk konstruktion, som otvivelaktigt måste anses ohållbar. Det allmänna *existerar* icke som idé, oberoende av det enskilda. Men det *gäller* som ideal och normativ riktpunkt. Och detta är den stora tanke som Platon i idélärans form skänkt mänskligheten.

4. Idévärlden och sinnevärld

Platon har med sin idélära sökt förena de stora motsättningar som i den grekiska filosofins begynnelse präglades ut av Parmenides och Heraklit. För den form av tillvaro som vi uppfattar med våra sinnen bibehöll Heraklits lära om den eviga växlingen sin fulla giltighet. På sitt språk uttrycker Platon detta så: De sinnliga tingen *är* aldrig men *blir* ständigt. För dem gäller också Protagoras sats, att människan är alla tings mått. Men denna tillvarelseform är ju icke den verkliga utan blott en skenbild av tillvaron. Den verkliga tillvaron är idévärlden, och där gäller Parmenides' lära: den förändras icke, den är alltid men blir aldrig. Och för denna värld, som man uppfattar med tanken, icke med ögon och öron, har Protagoras sats ingen gällande kraft: det skönas idé är ju inte "skön för somliga och ful för andra".

Det är inte utan vidare riktigt att här tala om två världar eller om en "tvåvärldsteori". Ty det är ju blott den ena av dessa världar som verkligen är till. Den andra finns endast för de ofullkomliga kunskapsorgan som sinnena är. Dock blir det så att allt eftersom Platon skall mera detaljerat utforma sin lära, kan han inte längre undgå att tala om två världar och tillmäta sinnevärlden en viss grad av realitet. På många olika sätt, med uttryck som är till hälften att fatta som bildliga, har Platon försökt bestämma hur han tänkt sig förhållandet mellan idéerna och det sinnliga. Innan vi övergår till en framställning härav skall vi nu emellertid ett ögonblick betrakta idévärlden för sig utan att fästa oss vid dess relation till sinnenas värld.

Var *finns idévärlden?* Ingenstädes, ty den är icke i rummet. Då skulle den tillhöra det som kan tillväxa och avtaga. Lika litet är den i tiden, ty allt som berörs av tiden hör även det föränderliga till. I dialogen Faidros, där Platon ger en inspirerad skildring av hur själarna, innan de inträdde i kropparna, vistats i idéernas värld och skådat denna, heter det: "Men det rum, som ligger ovan himmelen, har aldrig någon jordisk skald värdigt besjungit och kommer aldrig att göra det. Hör nu, hur det är beskaffat. Ty det gäller att vara djärv och säga sanningen, då man skall tala om sanningen. Det färglösa, formlösa, okroppsliga varat, det sanna varat, som är förbundet med den sanna insikten, kan skådas endast av förnuftet, själens styresman. Då en guds ande hämtar näring av förnuft och ren kunskap, liksom varje själ, som är mottaglig för det rätta, fröjdar den sig, när den efter lång tid återser det varande, och hämtar styrka genom att se det sanna och njuta därav, ända till dess världens kretslopp för den tillbaka till utgångspunkten. Under detta kretslopp ser den rättfärdigheten själv, liksom även besinningen och insikten om det är sant varande ... En gång (under denna tusenårsfärd, då själarna skådade idéerna) var skönheten strålande att skåda: det var när vi - somliga av oss, filosoferna, i Zevs följe, andra i någon annan guds följe - såg den härliga synen och invigdes i det

mysterium som väl må kallas det saligaste av alla och som vi firade, rena och obesmittade av allt som förestod oss i framtiden.”

Det faller genast i ögonen att det här åter är fråga om värdebegrepp, som själen skådat i idévärlden : skönheten, rättrådigheten, insikten. Så har det från början varit, och det är grundsynen av idévärlden. Men efter hand blir det dock så att för varje artbegrepp kommer det till en idé. I Staten sägs det uttryckligen: ”Vi är ju vana att uppställa en enda idé för de olika föremål, som vi betecknar med ett och samma namn.” Och strax därpå får vi höra talas om ”soffans idé”, osv. Idéerna är korteligen lika många och heter på samma sätt som artbegreppen. Men det är också klart att Platon härigenom invecklar sig i många svårigheter. I början har han kanske inte tänkt så mycket därpå, men senare har han, kanske också under inflytande av främmande kritik, kommit att alltmer syssla därmed. I dialogen Parmenides möter vi en så ingående och ingalunda slutgiltigt vederlagd kritik av idéläran på detta sätt fattad, att man som vi redan nämnt, rent av vägrat att vilja i den se ett verk av Platons hand. Parmenides hade, så berättar dialogens sagesman, en gång träffat Sokrates, som då var en helt ung man. Samtalet faller på idéläran, och Sokrates utvecklar sin tankegång. ”Tror du inte, att det finns en likhet i och för sig, en likhetens idé och en annan motsatt idé, olikhetens? Och att både jag och du och allt annat, som vi kallar *många,* har del i dessa idéer?” - Vill du då”, frågar Parmenides, ”tänka dig en idé för något sådant som det rätta och det sköna och det goda och allt sådant?” - Sokrates jakar. - ”Nå, antar du en idé för människan, skild från oss och från alla andra mänskliga varelser - människans idé i och för sig? Eller en idé för elden? Eller för vattnet? - Jag har ofta, Parmenides, svarade Sokrates, varit i villrådighet om detta och undrat, om man bör låta det sagda gälla även dessa föremål. - Nå, Sokrates, vad säger du om sådana ting, som rent av kunna tyckas löjliga att här nämna, såsom hår, gyttja, smuts eller något annat riktigt föraktligt och barnsligt? Är du även beträffande dessa i villrådighet, om du bör för vart och ett av dem antaga en särskild idé, som är något annat än det vi kan taga på med våra händer? - Nej, visst icke, svarade Sokrates, utan här finnes blott detta, som vi se. Det vore väl ändå alltför orimligt att för dessa tänka sig en idé. Men ibland har verkligen den tanken oroat mig, att det kunde gälla samma förhållande för alla ting. Men sedan, när jag kommit dit, tager jag åter till flykten av fruktan att sjunka ned i det tomma pladdrets bottenlösa dy och där gå under. Och då. återvänder jag till de idéer, om vilka vi nyss talade och med vilka vi sysslade.” - Även om det ligger en viss reservation bakom Sokrates ord, kan det svårligen här vara annorlunda än att Platon på nytt börjat gå tillbaka från ståndpunkten i Staten, till den ursprungliga synen på idévärlden såsom *idealens* värld. Och denna uppfattning bestyrks ytterligare av de tungt vägande inkasten mot antagandet av idéer för artbegreppen, som Parmenides under dialogens fortgång framställer. Intressant är att det delvis är alldeles desamma som Aristoteles sedan formulerat i sin metafysik. De vapen med vilka han angriper Platon är sålunda slipade i dennes skola.

”Tror du nu, att hela idén, som är en enda, finns i vart och ett av de många tingen? - Vad är det som hindrar, Parmenides? - Ett och detsamma skall således i sin helhet förefinnas i många skilda föremål, och på det sättet skall det vara skilt från sig självt.” Sokrates försöker förgäves reda sig ut ur dessa svårigheter. Och nu följer en ny, den som genom Aristoteles fått namnet ”den tredje människan”. Abstrakt kan man formulera den så här: för ett ting A har vi en idé Al. Men då måste det också finnas en idé för det gemensamma hos A och A1 och sedan en ny idé för det gemensamma hos nyssnämnda med de tre andra osv. ”Ser du nu alltså, So-

krates, hur stor svårighet det är, om man vill uppställa idéerna såsom självständiga? Och dock kan du vara säker på, att du ännu så gott som inte alls har en aning om huru stor svårigheten är, om du för vart och ett av de olika tingen antager en särskild och fristående idé." - Ty, förutsätter den gamle eleaten, om idéerna är fullt fristående verkligheter, kan man icke från dem slå någon bro över till sinnevärlden, och *vetande* om dem skulle vara omöjligt. "Okända är således för oss både skönheten i och för sig och det goda i och för sig och allt detta andra, som vi antar vara självständiga idéer." Och slutligen: liksom det från de sinnliga tingen icke leder någon brygga över till idéerna, så går det heller ingen från dem till sinnevärlden. Om nu sålunda "vetandet i sig" finnes hos idéerna, så är detta blott ett vetande om dem men icke om sinnevärldens ting.

"Ja, Sokrates", resumerar Parmenides, "dessa och ytterligare många andra egendomliga drag måste idéerna hava, om det verkligen finnes idéer för de olika tingen och man antager, att varje idé är något för sig bestående. Den som hör detta måste då råka i ovisshet och bestrida deras existens - eller om de existerar, måste de nödvändigt vara okända för mänskligt vetande. Och han tycks verkligen kunna ha skäl att påstå det, och det vore - som vi nyss nämnde - utomordentligt svårt att vederlägga honom. Det måste vara en högt begåvad man, som skall kunna lära sig, att för varje ting finnes ett begrepp, ett varande i sig och för sig; och ännu märkvärdigare måste den vara utrustad, som skall både själv kunna finna detta och sedan på ett åskådligt sätt kunna undervisa någon annan därom."

Undersökningen är emellertid icke slut därmed; man skulle eljest kunnat förmoda att Platon helt uppgivit idéläran. Nu kommer den andra sidan av saken. Om man *icke* antar några idéer, så kommer man, efter vad Parmenides visar, till minst lika orimliga konsekvenser. Man kan icke stanna vid de sinnliga tingen såsom det enda varande, ty "då har man ingenting att rikta sin tanke på", eftersom dessa ju är underkastade ständig växling. Vi står alltså inför ett dilemma. Det blir svårt att anta och förkasta idéläran. Något tvivel kan dock inte råda om vilkendera sidan Platon sluter sig till. Vi måste, så är hans mening, trots allt anta idéläran, men vi får göra klart för oss vilka svårigheter ett sådant antagande medför. Och särskilt är det tvivelaktigt om idéläran kan fasthållas i den klassiska form i vilken vi finner den i Staten. Det blir nog så att uppfattningen av idéerna såsom normer eller värden med tidlös giltighet blir både den första och den sista hos Platon, ehuru man alltid även får räkna med den mera metafysisk-ontologiska vyn av den översinnliga världen som en helhet av substanser.

En annan fråga som intresserar oss i detta sammanhang är denna: I vilket förhållande står idéerna till varandra inbördes? Tänker vi oss idéerna såsom substantiella begrepp, ligger svaret nära till hands. Samma förhållande som vi i den formella logiken har mellan de olika begreppen - t. ex. över- och underordning, samordning under ett gemensamt tredje, uteslutnings- och motsättningsförhållande - skall vi återfinna mellan idéerna i den översinnliga världen. Idévärlden blir så att säga en formell logik, projicerad på ett metafysiskt plan. En sådan tanke synes också ha föresvävat Platon. I dialogen Sofisten talas om en "de fria männens vetenskap", dvs. den filosofiska dialektiken, "som alltid sysslar med det varandes idé", och dess uppgift är just att uppsöka begreppen och sätta dem i den riktiga relationen till varandra - tydligen för att på så sätt finna idévärldens inre struktur eller systemet av idéer. Där görs också ett försök att leta sig fram till ett begränsat antal högsta begrepp, som då liksom skulle representera själva spetsarna i idévärlden. Undersökningen, som kan betraktas som en föregångare till Aristoteles'

kategorilära, stannar vid fem sådana högsta begrepp; vara, rörelse, vila, identitet och annat-vara. Man ser redan av ett sådant försök vilken vansklighet det för med sig att på denna väg bestämma idéernas inbördes ordning: just de högsta begreppen, de som skall representera de mäktigaste och ledande idéerna, blir de mest innehållsfattiga. Till slut kommer vi till sådana intetsägande begrepp som varat. Också ur denna synvinkel blir uppfattningen av idéerna som substantiella begrepp högst antastbar och för oss in på abstrusa spekulationer. - Långt mera intressant blir däremot frågan om idéernas inbördes ordning, om man håller sig till den primära uppfattningen av idévärlden. Ty då blir det en fråga om *de högsta värdenas rangskala.* Vad är det värdefullaste i tillvaron, vad skall alltså stå högst och främst i idéernas system? I Symposion kan det se ut som ville Platon säga: *Det sköna.* Men detta beror därpå att det eviga i denna gestalt liksom är lättast att få syn på. Den som minns hur hela idéläran har sin förutsättning i de sokratiska undersökningarna om det i och för sig rätta och goda, kan inte hysa något tvivel om vilket värde som för Platon skall komma att stå som det allra högsta och mest objektiva. Det måste vara *det goda självt, det godas idé.* Detta sägs oss också uttryckligen i Staten. Sokrates talar: ”Du må således veta, att detta, som förlänar sanning åt föremålen för vår kunskap och som ger åt den kunskapssökande förmågan att finna kunskap, är det godas idé. Den är grunden till insikt och sanning. Bägge dessa två, insikten och sanningen, är sköna; men du tar ej fel, om du anser, att det goda är något annat och skönare än dessa. Liksom det i den synliga världen är rätt att anse ljuset och synen såsom liknande solen, men ej rätt att anse dem såsom solen själv, på samma sätt är det även på det andra området riktigt att anse dessa båda, vetandet och sanningen, såsom liknande det goda, men ej riktigt att betrakta någon av dem såsom det goda självt, dess väsen måste sättas ännu högre.”

”En översvinnlig skönhet måste det goda sålunda äga, om det förlänar insikt och sanning men själv i skönhet överträffar dessa. ... Du finner säkert att solen åt de synliga föremålen ej blott förlänar förmågan att synas utan även ger dem födelse och liv, tillväxt och näring, och det ehuru den själv ej är födelse och liv. - På samma sätt kan man säga, att det goda ej blott är upphov till kunskap beträffande de ting, som vi har kunskap om utan även att det är källan till deras varande och väsen; och att dock det goda ej självt är ett varande utan höjer sig t. o. m. över det varande i värdighet och makt.”

Här synes det alltså som om det godas idé rycktes upp ovan själva idévärlden, som ju representerar det varande. Det är en ansats till en utvecklingslinje i Platons tänkande, som vi längre fram skall följa i nyplatonismen.

I dialogen Staten, detta Platons mest centrala verk, som ger hans hela filosofi på dess höjdpunkt, finner vi (i början av sjunde boken) en storslagen bild, som skall åskådliggöra förhållandet mellan sinnenas och idéernas värld och hur vår kunskap om den sistnämnda är beskaffad. Han ber oss tänka oss människor, som alltifrån barndomen suttit fängslade i en underjordisk grotta. ”Ovanför och bakom dem brinner en eld på avstånd, och mellan elden och de fängslade höjer sig en väg, utmed vilken en liten mur är uppförd, liknande det skrank, som taskspelare uppreser mellan sig och folkmassan, och över vilken de visar sina konster. Tänk dig vidare människor gå utmed denna mur bärande allehanda redskap, som synas ovan muren, ävensom statyer och figurer av sten, trä eller annat material. - Det var en underlig bild och underliga fångar. - Men de är dock lika oss. Ty tror du, att de i denna situation ser något annat av sig själva eller av de andra än de skuggor, som

av elden kastas på den motsatta väggen av grottan? ... Och om de vore i stånd att tala med varandra, tror du ej, att de då skulle beteckna dessa skuggor, som de ser, såsom verkliga föremål? ... Över huvud skulle alltså sådana människor icke hålla något annat för sant än skuggorna av tingen. .. . Tänk dig vidare, att man löser dem från deras bojor och frigör dem från deras villfarelse - vad blir väl följden? Antag att man befriar en av dem och tvingar honom att plötsligt stiga upp och vända sig helt om och se mot ljuset. Han skall ej kunna göra detta utan smärtor, och på grund av dagern kan han ej uppfatta alla dessa verkligheter, vilkas skuggor han förut såg. Vad tror du, att han skulle säga, om någon förklarade för honom, att han förut hade sett endast ett gyckelspel, men däremot nu ser riktigare, då han närmat sig det verkliga och vänt sig mot realiteter, och om samma person vidare pekar på vart och ett av det förbipasserande och ber honom säga vad det är? Tror du ej, att han skulle bli förvirrad och anse, att det, som han förut såg, vore verkligare än det, som visades honom?” Och nu fortsätter Platon att utveckla hur den som lämnar skuggornas rike för att höja sig till det varandes värld, idéerna, småningom och gradvis måste vänja sig vid ljuset därifrån. Ty Platon uttyder själv bilden sålunda: ”Fängelset i grottan är den synliga världen; elden, som upplyser den, är solens kraft; fången, som stiger upp och ser på det, som är däruppe, är själen, som höjer sig till förnuftets värld. På det sättet må du åtminstone tolka min tanke utan att behöva vara rädd att taga fel. Gud ensam vet, om den är sann och riktig. Vad mig beträffar är min mening den, att i förnuftets värld är det godas idé det yttersta och högsta, och att den endast med svårighet kan ses; har man en gång sett den, måste man draga den slutsatsen, att den är för alla orsaken och upphovet till allt rätt och skönt; i den synliga världen frambringar den ljuset och ljusets herre, i tankens värld förlänar den sanning och förnuft; och man måste ha skådat denna idé, om man vill handla förnuftigt, vare sig offentligen eller i det privata livet.”

Vi lär sålunda härav först och främst något om förhållandet mellan sinnenas värld och idéernas. Tingen i den förra, som vi är benägna att hålla för solida realiteter, är blott skuggor av idévärlden, splittrade ut i mångfald, dunkla och förvirrade. Att därav sluta att sinnenas värld skulle vara utan allt värde vore emellertid förhastat och oriktigt. I dialogen Timaios säges om världsdanaren, ”Demiurgen” - ett till hälften mystiskt väsen som där införs - att han skapade den synliga världen ”med blicken riktad på det eviga” och att tiden är en ”rörlig bild av evigheten”. Såsom en sådan bild äger den värld som för ögonen är sin relativa sanning, godhet och skönhet; är ingalunda helt en lögnens och skenets värld. Vi har ju sett hur i Symposion den som vill stiga upp till åskådningen av det skönas idé anbefalls att göra början med kropparnas skönhet. Tingen i sinnevärlden *erinrar oss* så överallt om idéernas ovanskliga värld, de bär inom sig en avglans av dess skönhet. Platon är alltför mycket hellen, har för mycket av grekiskt sinne för den synliga världen för att utan vidare hemfalla åt någon orientalisk världsförnekelse. Men visserligen går hos honom jämsides med detta drag av glädje åt jordelivet såsom en skön avbild av det eviga även en världsflyktig tendens. Den kommer fram särskilt i Faidon, där Sokrates utvecklar hur den sanne filosofen längtar efter att dö och skiljas från det kroppsliga hölje som med sina passioner och lidelser, som förvirrar och fördunklar den klara och ljusa tanken, befläckar hans själ. Det är icke alltid lätt att hos Platon förena dessa båda tendenser, och vi skall se hur de på ett säreget sätt bryter fram i nyplatonismen och i den därav påverkade romantiken.

Vi lär även något annat av det anförda stället i Staten om idévärldens förhållande till det sinnliga. Idéerna är inte blott förebilder eller ideal, som tingen förgäves

strävar att uppnå; som vi ser betecknas det godas idé även såsom orsak. Såsom orsaker till förändringarna i sinnevärlden, såsom *krafter* som rör sig i den, karakteriseras idéerna uttryckligen i Faidon. Vi har redan sett hur Sokrates där protesterar mot Anaxagoras' rent mekaniska naturförklaring. När det gäller att förklara varför jorden är platt eller rund, sägs det där, skall man icke ”skylla på luft och eter och vatten och tusen andra ting”, utan man skall förklara varför det är *bäst,* dvs. mest *förnuftigt,* att den är på ena eller andra sättet. Det är m. a. o. icke orsaksserien utan ändamålsserien man skall följa. De mekaniska orsakerna är tillfälliga betingelser för att idéerna skall kunna ta sinnlig form, de är, säger Platon, ”det, förutan vilket orsaken icke blir orsak”, men de är icke de verkliga orsakerna. Om något är skönt, så är det därför att det ”har del i det skönas idé”, om det är tvåfaldigt, har det del i ”tvåhetens idé” o.s.v.

Det är icke svårt att förstå hur dessa båda uppfattningar av idéerna, å ena sidan såsom ideal, å den andra såsom verkande orsaker, för Platon kommit att gå samman till en. För *mänskliga* handlingar står ju ett mål eller ett ideal på samma gång som en drivande kraft. Platon har överfört detta på alla ting. De liksom längtar efter att bli idéerna lika och ta deras form, och denna längtan sätter dem i rörelse. Hos Aristoteles skall vi möta samma tankegång i hans vackra och poetiska lära om ”materiens längtan efter formen”. Icke dess mindre har platonismen, särskilt indirekt genom Aristoteles, med sin teologiska naturförklaring utövat ett ytterst skadligt inflytande på naturforskningen, från vilket den först under mödosam kamp kunnat göra sig fri.

Men, frågar man, varifrån kommer nu denna halvt overkliga sinnevärld, denna ”blandning av vara och icke-vara”, denna förvirrade, splittrade och försämrade kopia, som visserligen kan erinra oss om idévärlden, men dock blott ”på ett dunkelt sätt såsom i en spegel”? Det är en fråga som Platon först tar upp på ett ganska sent stadium av sin filosofi, och som utförligast behandlas i dialogen Timaios.

Sinnevärlden är visserligen ett bedrägligt sken, men även som ett sådant måste den ha en viss grad av realitet. Den kan blott ha uppkommit genom en princip som gör motstånd mot idén. Mot den förnuftiga, ändamålsbestämda nödvändighet som stammar ur idéerna står i sinnevärlden den blinda mekaniska irrationella nödvändigheten, Ananke. Det är denna mystiska princip som senare fått namnet ”den platonska materien”, ehuru ordet materia i denna betydelse icke återfinns hos Platon. Den är, sägs det, ”av dunkelt och svårbegripligt slag”, den är i sig själv det rena intet, som just emedan det icke har någon form i sig kan uppta alla former. Den är det tomma och formlösa rummet. Sinnevärlden uppkommer genom att idéerna inträder i denna materia, och den äger jämnt så mycken verklighet som den äger idéinnehåll. På ett eller annat sätt bryter dock materieprincipen systemets enhetliga karaktär, och det kan icke sägas att Platon på denna punkt nått full konsekvens och klarhet. I den följande utvecklingen av platonismen skall vi se hur denna princip kommer att spela en allt större roll.

Genom blandning av idé och materia uppstår även *världssjälen;* Platon tänker sig hela den synliga världen såsom ett helt och besjälat väsen. Men vad han därom har att säga (i Timaios) är höljt i myter och bilder, så att det varken blir fullt klart hur denna världssjäl förhåller sig till idévärlden eller till individualsjälarna. Tydligen står den dock på skalan av verklighet lägre än idéerna men högre än tingen.

Slutligen: vilken ställning intar *människan* i den platonska världen? Med sin kropp tillhör hon helt sinnevärlden, och ibland lutar Platon åt de orfiska myste-

riereligionernas uppfattning att kroppen är som en ”grav” eller ett fängelse, vari själen nedsänks. Men icke heller själen är helt idé. Den har gemenskap med idévärlden, den har före födelsen bott bland idéerna och skådat deras ovanskliga skönhet, såsom vi i inspirerade ord får höra i Faidros. Och den själ som fört ett förnuftigt, rent och rättskaffens liv och alltmer frigjort sig från det sinnligas slagg uppstiger efter döden dit. Men den som invevats i det sinnliga måste genom många återfödelser renas, tills den är värdig att uppstiga till sitt urhem. Straff och belöning, fördelade efter en evig, gudomlig och omutlig rättvisa, väntar den. Även sin uppfattning om dessa ting har Platon - i Faidon, Staten och flerstädes - klätt i en mystisk framställning: själavandringsläran har han som nämnt upptagit från pythagoreerna, och det är ej så lätt att säga hur pass allvarligt han uppfattat den. I Faidon heter det att själarna efter döden ”fängslas vid varelser med samma slags intressen som de själva under sitt eget liv har ägnat sig åt. . . . De som omåttligt har hängivit sig åt frosseri, utsvävningar och dryckenskap, får väl ikläda sig åsnors eller liknande djurs gestalter. Och de som älskat orätt, våldsmakt och rov, får ikläda sig vargarnas, falkarnas och hökarnas gestalter.” De åter, som beflitat sig om de vanliga medborgerliga dygderna, som man kallar måttfullhet och rättrådighet, ”får sannolikt taga sin bostad i djurarter av liknande samhällelig och fredlig natur, kanske bin eller getingar eller myror - eller kanske rent av komma tillbaka till människosläktet, så att besinningsfulla och måttfulla människor härstammar från dem” osv. - Det är klart att allt detta och mycket annat av liknande slag hos Platon inte får tas alltför mycket efter bokstaven. Som hans verkliga övertygelse kvarstår åtminstone två bestämda påståenden. 1) Människosjälen har existerat före födelsen och skall fortleva efter döden. Vi såg att Sokrates ställde sig tveksam till odödlighetstron, att han i sitt försvarstal även räknar med den möjligheten att döden är en förintelse, en sömn utan drömmar. Odödlighetstanken har i alla fall ingen betydelse för hans etiska uppfattning: en människa anstår det att föra ett fromt och rättrådigt liv, antingen det nu förhåller sig på ena eller andra sättet. Annorlunda för Platon. Odödlighetstanken blir av avgörande inflytande på hans etik; jordelivet ter sig som en förberedelse till ett kommande. Därför förvånar det oss ej att han nedlagt så mycken möda på att även rent teoretiskt bevisa den. Dessa ”bevis”, som vi finner i Faidon, kan emellertid för oss knappast äga något intresse, ty felsluten ligger i öppen dag. Av teoretiskt värde kan på sin höjd ett av dem sägas vara: just det som grundar sig på att kunskapen är en återerinring, att sålunda våra själar funnits före födelsen, varav sluts att de även skall existera efter döden, som är en födelse till en annan form av tillvaro. 2) För det andra kvarstår som kärnan av Platons mening i dessa ting att själens öde i detta livet och i det kommande beror av henne själv, att ”en god man vederfares intet ont vare sig i livet eller i döden och att hans öde icke är gudarna likgiltigt”, medan däremot den onde och orättrådige bär sitt straff inom sig själv och med sig själv, både i detta livet och i ett kommande, att bakom världen står en evigt rättvis makt, åt vilken man lugnt kan anförtro sig i liv och död.

I Faidon talas ännu om själen såsom ett helt. Senare skiljer Platon mellan tre olika ”delar” av människosjälen: ”begäret” (epithymia), ”modet” (thymos) och den förnuftiga eller tänkande själen. Då de båda förstnämnda delarna är knutna till sinnliga betingelser, har det väl - ehuru detta ingenstädes klart sägs - varit Platons mening att odödlighet endast tillkommer den sistnämnda.

Mot var och en av dessa ”delar” svarar en kardinaldygd. Mot begäret måttligheten, mot modet tapperheten, mot förnuftet visheten; slutligen tillkommer som

en fjärde kardinaldygd rättrådigheten, som består i det harmoniska förhållandet mellan själens olika delar. Och som den enskilda människan i smått, så skall även den ideala staten i stort vara beskaffad. Den består av tre stånd: det närande ståndet, krigarna, och de styrande, som måste vara sanna filosofer. Dessa båda stånd kallas gemensamt "väktarna". Vart och ett av dem har sin speciella dygd: måttlighet, tapperhet, vishet. Och i den rättrådiga staten består ett riktigt förhållande mellan de tre stånden och deras dygder.

"Med blicken riktad på det eviga" danade Demiurgen enligt Timaios den sinnliga världen. Med blicken riktad på det eviga skall människan verka allt sitt verk som enskild individ och som medborgare i ett samhälle. Att trycka evighetens stämpel på jordelivet, lyfta det uppåt och dana det till likhet med idéernas ljusa värld, detta är hennes uppgift och bestämmelse. I denna enda sats ryms hela den platonska etiken. Trots vissa drag av världsfrånvändhet är det icke någon livsförnekande och dystert asketisk munketik, såsom man ibland velat göra gällande. Den rymmer tvärtom en kraftig tendens att verka och skapa för att göra livet bättre, att arbeta i mänsklighetens tjänst, så länge dagen varar. Här finns ingen lära om något människans naturliga fördärv, om naturens förbannelse och kreaturens suckan under träldomen. Men väl en glad tro på att mänskligheten är ett släkte som strävar ur mörkret mot ljuset, att naturens och sinnenas värld bär en avglans av det evigas skönhet och ljus inom sig. Den äkta och ursprungliga platonismen är icke, såsom man ofta tänkt sig, en trånfull månskensfilosofi. Den är en äkta grekisk, en äkta västerländsk skapelse, en *handlingens* filosofi, för vilken intet är viktigare än att söka förverkliga det rätta, goda och sanna i världen.

Som ingen annan tänkare har Platon påverkat den kommande filosofiska utvecklingen. Ingen filosofi har plöjt så mäktiga fåror i västerländskt kulturliv som den platonska. Men visserligen har den därunder - särskilt sedan den assimilerat med sig kristen dogmatik och teologiska spekulationer - undergått så många väsentliga förändringar och modifikationer att de ursprungliga dragen stundom blivit halvt utplånade. Att kartlägga dem är en av de uppgifter som i det följande åligger oss.

5. Aristoteles liv och skrifter

På den målning av Rafael, "Skolan i Aten", som återges i början av detta arbete, har Platon och Aristoteles placerats i mitten av gruppen. Med rätta har konstnären därmed framställt dem som de båda centrala gestalterna i grekiskt tankeliv. Han har också i deras hållning velat antyda ett visst motsatsförhållande i deras uppfattning av tillvaron. Den gamle ärevördige Platon lyfter blicken uppåt och pekar mot idéernas ljusa värld, som sökte han där sin längtans mål, livets mening och lösning på den jordiska tillvarons dunkla gåtor. Aristoteles sänker blicken mot jorden och pekar på sinnenas värld, som ville han säga: Vänd dig icke bort därifrån, sök där och du skall finna något. Men detta motsatsförhållande är icke absolut utan relativt. Platon och Aristoteles står icke som representanter för två diametralt skilda livsåskådningar utan fastmer som de båda polerna inom en och samma idealistiska filosofi. Aristoteles var länge en personlig lärjunge till Platon och förblev i viss mening livet igenom hans anhängare. Han utformade sin tankebyggnad

alltigenom under inflytande av denne, liksom måhända också i Platons senare dialoger kan spåras en viss påverkan av Aristoteles. Och Aristoteles filosofi betyder icke ett avsteg från platonismen utan en, visserligen ganska radikal, ombildning av densamma. Endast om man håller detta i minnet, får man det rätta greppet på den.

Aristoteles, ”mästaren för dem som veta”, såsom Dante kallar honom, ”en Kristi förelöpare i världsliga ting liksom Johannes Döparen i gudomliga”, såsom skolastikerna uttrycker sig, sin tids mångkunnigaste man, en rastlös och outtröttlig forskare i naturens och andens värld, vars skrifter vi har att tacka för det mesta som vi vet om de försokratiska filosoferna och som utövat ett oöverskådligt inflytande på samtid och eftervärld - denne Aristoteles var under hela tjugo år en ivrig lärjunge i Platons Akademi i Aten. Han inträdde däri som sjuttonårig år 367 f. Kr. och lämnade den först som mognad man vid mästarens död. Om hans föregående har vi oss föga bekant. Hans fader och förfäder utövade läkaryrket, den förstnämnde var den makedoniska konungens livmedikus. Dennes namn, Nikomakos, har förevigats i en av filosofens viktigaste skrifter, den s. k. Nikomakiska etiken, skriven för tänkarens son, som erhöll sin farfaders namn. Måhända har Aristoteles redan i barndomen eller den tidigaste ungdomen med sin öppna blick och oerhörda vetgirighet tillägnat sig medicinsk-naturvetenskapliga kunskaper, för vilka han allt framgent bevarade ett så brinnande intresse. - I Platons skola kom han snart att inta en framstående ställning, och senare traditioner vet att berätta åtskilligt om att Platon harmats över den unge lärjungens alltför självständiga uppträdande och att det kommit till misshälligheter mellan de båda männen.

Men uppgifterna om oenighet mellan Platon och Aristoteles härrör alla ur grumliga och polemiska källor och förtjänar föga tilltro. Trots den skarpa kritik lärjungen underkastat sin mästare, framlyser städse ur Aristoteles’ skrifter den mest oförställda beundran för och kärlek till Platon. ”Till och med att tala berömmande om honom borde inte vara tillåtet för vem som helst”, säger han en gång. Och på ett ställe i sin etik, där han kritiserar idéläran, gör han det med denna vackra motivering: ”Ställes vi i valet mellan att ta hänsyn till sanningen eller till en människa, så bjuder oss pieteten att ge sanningen äran.”

Aristoteles har icke blott varit lärjunge och åhörare i Akademien utan även själv verkat där såsom lärare i retorik. Dessutom har han under denna tid utövat en flitig skriftställarverksamhet. Till oersättlig förlust för forskningen har emellertid de *dialoger* han under denna period efter Platons mönster författade alla gått förlorade på några sparsamma fragment när. Med deras hjälp skulle vi måhända varit i stånd att liksom hos Platon steg för steg följa hur hans tänkande utvecklat sig. Säkert är åtminstone att de skulle gett oss en helt annan uppfattning om Aristoteles som skriftställare. Antika författare, Cicero och andra, som ännu var i besittning av dessa verk och troligen grundade sitt omdöme långt mera på dem än på de i regel torra och abstrakta skolkompendier till vilka vi är hänvisade, prisar filosofen från Stageira (efter sin födelsestad, den lilla kolonin Stageira, kallas Aristoteles ofta ”Stagiriten”) som en stilist av högsta rang. De talar om ”den gyllene böljeglansen”, om färgrikedomen och behaget i hans ord. I de till oss bevarade skrifterna finner vi mycket litet därav. De är icke heller avsedda för en bredare publik utan endast för en krets av studenter, och det är t. o. m. i åtskilliga fall tvivelaktigt huruvida vi har att göra med skrifter av Aristoteles egen hand eller blott med anteckningar av åhörare eller kanske på uppdrag av mästaren sammanställda kollegier.

Då Platon slutat sina dagar och hans systerson Speusippos såsom ”skolark” övertagit ledningen av Akademien, lämnade Aristoteles i sällskap med Xenokrates, senare ledare för Akademien, Aten och begav sig till staden Assos i Mysien, där han under ett par år uppehöll sig hos ”tyrannen” Hermias. Till denne furste, som varit medlem av Akademien, äger vi ett brev från Platon. Han synes ha varit en kraftig och dugande regent av liknande läggning som Dion i Syrakusa. Vistelsen där blev emellertid icke långvarig, ty redan efter tre år föll Hermias offer för förrädiska stämplingar, tillfångatogs och sändes till den persiske storkonungen, som lät avrätta honom. Aristoteles och Xenokrates flydde till det närbelägna Mytilene på ön Lesbos. Dit begav sig även en kvinnlig släkting till den störtade tyrannen, med vilken Aristoteles snart ingick äktenskap.

Året 343 nåddes filosofen här av en kallelse till den macedoniske konungen Filips hov att verka såsom lärare och uppfostrare för hans då trettonårige son Alexander. Blott två eller tre år varade denna verksamhet, men att den icke var utan betydelse för den unge begåvade prinsen torde vara visst. Hävdatecknaren Plutarkos skriver: ”Att en sådan man skulle komma att utöva det största inflytande på en så pass rörlig och högt begåvad natur som Alexanders, faller av sig självt. Också torde man få tillskriva filosofen äran av att av den unge macedoniern ha gjort en äkta, fint bildad grek, som en gång, oaktat kärleken till sitt land, fann sig föranlåten att utropa: ’Synas eder icke grekerna bland macedonierna som halvgudar bland vilda djur!’ Den unge, mottaglige fursten fick i denna skola sitt sinne utvecklat till stora tänkesätt och en hög odling. På mångfaldigt sätt visade han ju atenarna förkärlek och vördnad, och som Asiens och Egyptens erövrare ådagalade han mycken skonsamhet mot sköna byggnader och åldriga inrättningar, om vilka han tog noggrann kännedom hos olika länders vise. Aristoteles sände han från Asien flitigt material för hans naturvetenskapliga studier. Och till sist föddes ju hos honom den stora tanken att samman smälta Greklands odling med det bästa av Asiens och därigenom skapa ett världsrike av den högsta andliga utveckling.” Och han fortsätter: ”Alexander undervisades av tänkaren icke blott i etik och politik, utan invigdes även i den hemliga akroamatiska eller esoteriska läran, en högre filosofi, förunnad endast ett fåtal utvalda och som meddelades genom lärarens föredrag utan förhör eller tankeutbyte med lärjungarna. Detta bevisas av det brev Alexander under ett av sina fälttåg skrev till Aristoteles, när denne utgivit sin metafysik och vari konungen förebrående skriver: ’Alexander sänder Aristoteles sin hälsning. Du har ej handlat välbetänkt, då du offentliggjort den akroamatiska vetenskapen. Ty vari skola vi väl nu skilja oss från mängden, då den lära, som meddelats oss, blir allmän egendom? Jag för min del ville hellre utmärka mig för kännedom om de upphöjdaste vetenskaper än genom yttre makt. Lev väl.’ ” ”Till tröst för Alexanders ärelystnad”, slutar Plutarkos, ”svarade Aristoteles att denna vetenskap både offentliggjorts och ställts över mängdens uppfattningsförmåga. I själva verket innehåller hans metafysik varken något till undervisning eller självlärdom för folk i allmänhet utan utgör blott en sammanfattning för de invigda av vad de redan fått sig meddelat.” Man får dock icke förbise att Plutarkos’ skildring av förhållandet mellan Aristoteles och Alexander tillhör en senare tid. Troligen är den åberopade brevväxlingen en förfalskning.

Konung Filip av Macedonien visade på ett frikostigt sätt sin erkänsla: bl. a. anförtrodde han filosofen uppdraget att återuppbygga sin fädernestad Stageira, som förstörts under kriget med Macedonien, och återgav medborgarna därstädes deras gods och frihet. Och trots vissa uppgifter om motsatsen bevarade efter all sanno-

likhet Alexander hela livet det vänskapsförhållande han knutit med Aristoteles, såsom bl. a. framgår av nyss anförda uppgift av Plutarkos. Men undervisningen avbröts redan efter ett par år, då den unge prinsen under sin faders frånvaro måste övertaga regentskapet. - Vid Filips död och Alexanders tronbestigning år 335 begav sig Aristoteles till Aten, där han nu grundade en egen filosofskola vid Lykeion, en offentlig gymnastikhall i staden. Den fick det egendomliga namnet den *peripatetiska,* av det grekiska verbet *peripatein,* vandra omkring, enär lärjungarna under samtal om vetenskapliga frågor plägade vandra fram och tillbaka i den omgivande trädgården. Under tolv år utövade Aristoteles här en rastlös verksamhet som lärare och skriftställare, en verksamhet som icke blott berörde filosofin i trängre mening utan alla tänkbara områden av mänsklig forskning, naturvetenskap och medicin, historia och statskunskap, estetik och poetik, retorik och grammatik. De aristoteliska skrifter som vi har kvar är som redan nämnts resultatet av föreläsningarna för Lykeions lärjungar. Den filosofiska forskningen svällde här ut till att i encyklopediska översikter söka samla och behärska allt dåtidens vetande.

Sokrates och Platon hade båda slutat sina dagar i Aten; den tredje store banbrytaren för den grekiska idealismen blev detta icke förunnat. Vid Alexanders plötsliga död år 323 vaknade åter hos grekerna den undertryckta frihetskänslan och därmed hatet mot de främmande inkräktarna. Ehuru Aristoteles i hela sin politiska uppfattning aldrig låtit påskina några sympatier för det nygrundade macedoniska världsväldet, ja, med visshet aldrig helt fattat dess idé - hans egen statslära står helt och hållet på den grekiska stadsstatens grund - misstänktes han dock på grund av sina relationer till Alexander som en motståndare till frihetsrörelsen. Som vanligt förebar anklagarna ”gudlöshet” (asebeia) såsom anklagelseaktens verkliga grund. Innan processen utagerats vände filosofen emellertid staden ryggen. ”Aten skall icke för andra gången försynda sig mot filosofin”, lär han ha yttrat. I Chalkis på det närbelägna Eubea fann han en sista fristad; han avled där redan följande år, 62 år gammal.

*

Det må tillåtas oss att här anföra några satser ur den fina och träffande karakteristik av Aristoteles som människa som Th. Gomperz i sitt stora arbete om den grekiska filosofin givit oss.

”Måttlig ända till övermått - med denna, som av sammanhanget framgår, oavsiktliga paradox har en antik levnadstecknare på det mest fyndiga sätt betecknat Stagiritens väsen. Det grekiska idealet av måtta, av en harmonisk jämvikt mellan krafterna förkroppsligades i hans etiska teori såväl som i hans personlighet. Våldsamma lidelser tyckes alltid ha varit honom främmande. I hans prosaskrifter möter oss blott sällan uttryck för en stark känsla, vilka visserligen just därigenom gör desto större verkan. Så t. ex. hans lov till rättvisan såsom den fulländade dygden, ’skönare än morgonstjärnan och skönare än aftonstjärnan’, eller det bekanta ord, vari han förhärligar den genetiska metoden: ’Den som kunde se tingen växa fram ur deras ursprung skulle se dem skönast på detta sätt’.”

”Intrycket av Aristoteles verk är välgörande förnämt. Han gör ingen affär av sina mödosamma forskningar. Han beriktigar stillsamt misstag och vitt utbredda missförstånd; han förolämpar ingen av sina samtida, harmas icke på någon av sina

föregångare. Man har trott sig hos honom finna ett drag av småaktigt rättshaveri, särskilt i hans polemik mot Platon. Bakom småaktig kritik i detaljfrågor tycktes lärjungen vilja dölja sitt beroende av mästaren i grundlärorna. Denna anklagelse måste vi betrakta såsom ogrundad. Den man, vars utan jämförelse största styrka låg i dialektiken, avstod visserligen icke alltid från nöjet att påpeka även små fel mot den systematiska strängheten och att därvid utöva en kritik som icke sällan kan tyckas oss småaktig. Ty han har en obetvinglig lust att utöva den dialektiska fäktkonsten. Blott måste vi fritaga honom från varje oren avsikt därmed. Han riktade ju sina föreläsningar till yngre samtida, som var väl förtrogna med Platons skrifter; för dem behövde han icke städse på nytt framhålla den tacksamhetsskuld varmed han var knuten till sin store lärare."

Gomperz framhåller såsom ett annat drag hos Aristoteles hans glädje åt detaljer, åt smådrag, som är karakteristiska för människolivet. "Ju mera ensam jag blir", sade filosofen, "desto mer finner jag behag i historier." Trots det torra framställningssätt som vanligen präglar hans av oss kända skrifter, kan man även i åtskilliga smådrag spåra sinnet för den sokratiska ironin och humorn. Ett äkta sokratiskt ord, som med all sannolikhet härrör från honom, lyder så: "Atenarna ha uppfunnit två ting: åkerbruket och förträffliga lagar. Skillnaden är blott denna: markens gröda lever de av, men av lagarna gör de intet bruk." - Om också Aristoteles saknar den tankens flykt och den känslans glöd som utmärker Platon, får vi nog inte tänka oss honom som en torr pedant. Platons stora fjärrskådande ögon lyfts mot det eviga, mot de tidlösa värdena; han har denna sällsynta förmåga att kunna hålla känslan varm inför abstraktionerna; Aristoteles' ögon ser med kärlek och intresse på det enskilda; han är den outtröttlige forskaren och samlaren av detaljer, men dessa detaljer får hos honom värde för systemet i dess helhet.

Aristoteles är en mera ensidigt teoretisk natur än Platon; klarhetsintresset är det allt dominerande, och när han högst på skalan av de mänskliga och gudomliga dygderna sätter *vetandet,* teorin, sammanhänger detta med hans egen läggning. Aristoteles står som det förkroppsligade uttrycket för den teoretiska människan i det grekiska tänkandets historia. Därvid får man likväl icke glömma att det för grekisk uppfattning alltid finns en nära släktskap mellan det sanna, det goda och det sköna.

Vid sin flykt från Aten testamenterade filosofen sina skrifter till en viss Theofrastos, som han utsett till sin efterträdare såsom ledare för Lykeion; denne i sin tur överlämnade samlingen till en vän och lärjunge, Neleus. Denna samling, som efter växlande öden vid Greklands erövring av Sulla fördes till Rom (86 f. Kr.), ligger till grund för den första kritiska editionen av *Andronikos från Rhodos.* Uppgifterna om dessa skrifters antal och omfång varierar mycket - från 400 till 1000; visst är i varje fall att större delen därav gått förlorad för oss. Om Aristoteles oerhört omfattande skriftställarverksamhet kan man bl. a. få ett begrepp genom den framställning av Atens statsförvaltning som i 1890 upptäcktes på en egyptisk papyrus. Den utgör blott ett fragment av en samling som redogör för 158 grekiska staters författning.

Sådan Aristoteles verk nu föreligger, i dess, trots all möda som filologer och kommentatorer nedlagt, ännu stympade och ofullständiga form, är det dock en imponerande torso. Logiska och metafysiska, etiska och estetiska undersökningar; en psykologi (även utgiven i svensk översättning), naturfilosofiska skrifter m. m. är här representerade. Man kan icke annat än häpna över den möda som ligger bak-

om detta verk, över den ande som förmådde omspänna allt detta material och tvinga det samman till en systematisk form. Knappast någon annan tänkare - möjligen med undantag av Hegel och Leibniz - kan i detta avseende mäta sig med filosofen från Stageira.

6. Metafysik och naturfilosofi

Utgångspunkten för Aristoteles' tänkande är som redan nämnts Platons idélära; han har aldrig uppgivit den, men har låtit den undergå en högst väsentlig ombildning. Det torde kunna sägas att Aristoteles' kritik av Platons idélära icke angriper vad vi redan förut betecknat såsom det bestående och värdefulla, nämligen uppfattningen av idéerna såsom tidlösa värden eller normer, men däremot den *form* därav som sedan kommit att betecknas som den traditionellt platonska: uppfattningen av idéerna såsom *substanser,* såsom något självständigt varande, skilt från de sinnliga tingen.

Platon hade icke dolt för sig de svårigheter som man med detta betraktelsesätt råkar ut för, och det egendomliga är att vi finner nästan alldeles samma argument, som Aristoteles för i fält däremot, redan i en platonsk dialog, Parmenides. Man invecklar sig, visar Aristoteles i sin metafysik, i uppenbara motsägelser, om man upphöjer allmänbegreppen till något självständigt varande. Och därtill kommer att denna metafysik icke presterar någon förklaring av sinnevärlden, ty den innebär blott en gagnlös fördubbling av principerna. Idéerna bidrager varken till att förklara tingens existens eller förändringar, ty då de icke innebor i tingen utan skilda från dem finns i en "överhimmelsk rymd", kan de icke ha något med dem att skaffa; allra minst kan de förklara förändringen, då ju de själva är oföränderliga. Platons filosofi, invänder Aristoteles, räknar icke med någon rörelseprincip. Den kommer tillvaron att stanna i ett orörligt eleatiskt vara. - När Platon söker åskådliggöra förhållandet mellan idévärld och sinnevärld därmed att idéerna är urbilder för de sinnliga tingen eller att dessa "har del i idéerna", så är allt detta idel bildliga talesätt, som icke kan bringas till någon begreppsmässig form. Och därtill för detta antagande till den svårigheten att man måste räkna med en oändlighet av idéer för varje särskilt ting; det skulle ju ha del i lika många idéer som de begrepp till vilka det står i någon logisk relation.

Idéläran *i denna* form blir således ohållbar. Men helt uppgivas kan den å andra sidan ej. Ty om det allmänna icke är något varande, så finns icke heller något *vetande* därom, eftersom "vetandet alltid är om det allmänna". Det är samma tanke som möter i Platons Parmenides: om icke idéer funnes, så "hade man intet att rikta sin tanke på". Man tycks alltså stå inför en olöslig svårighet; å ena sidan kan man endast genom att anta att det allmänna är "substans" komma fram till ett objektivt vetande, å den andra kan man icke med detta antagande förklara det enskilda ur det allmänna. Aristoteles försök att lösa problemet är följande: det sant varande eller verkliga är varken det allmänna tänkt såsom isolerat från det enskilda eller detta tänkt såsom blottat på allt allmänt utan *det allmänna i det enskilda.* Idévärlden står alltså icke hos Aristoteles såsom den "sanna verkligheten" *skild* från sinnevärlden. Och icke heller är denna blott ett väsenslöst sken. Idévärlden rycks ned i sinnevärlden, den finns i den, men också *blott* där; och denna av idéinnehåll genomsyrade verklighet är den sanna verkligheten, substansen, *ousia,* såsom den grekiska termen lyder. Med en viss rätt har man betecknat denna metafysik som

en syntes mellan den gamla naturfilosofin och Platon. Som vi minns hade Platon först på äldre dagar börjat syssla med naturfilosofi och gjort det med den uttryckliga reservationen att det på detta område icke kunde bli tal om något i egentlig mening varande. För Aristoteles däremot kommer filosofin till väsentlig del att bli naturfilosofi, då ju naturen är genomsyrad med idéinnehåll och därför något som åtminstone strävar emot det varande. Men å andra sidan bibehåller Aristoteles den platonska uppfattningen om vetandets natur. Han anser vetande endast vara möjligt om det allmänna; *begreppet* är det exakta kunskapsobjektet.

I stället för att vi såsom hos Platon får räkna med två absolut motsatta världar, idéernas och sinnenas, av vilka den ena rymmer all verklighet, får vi hos Aristoteles en serie av enskilda ting, som strävar att i uppåtstigande serie förverkliga sina idéer. I stället för den absoluta motsättningen mellan materia och idé en *relativ* mellan materia och idé eller mellan materia och *form.* När konstnären av det råa marmorblocket formar en bild, trycker han in en idé däri. Marmorblocket innehåller idén "till dess möjlighet", dvs. den kan förverkligas däri, men denna möjlighet aktualiseras först genom att formen eller idén trycks in. Men nu är det råa blocket redan till en viss grad format i förhållande till en ännu mera formlös massa. Det är kvalitativt bestämt. Ehuru det förhåller sig som materia till konstverket, förhåller det sig alltså som form till det ännu mera formlösa och obestämda något varur det framgått. På så sätt får vi en serie, på vars nollpunkt ligger *den rena materien,* materia prima, såsom den blivit kallad, och på vars högsta punkt den rena formen ligger. Allt som finns mellan dessa båda ytterligheter är (relativ) form och (relativ) materia.

Närmare utvecklar Aristoteles denna grundåskådning i sin analys av förändringens och vardandets problem, "de gamles svårighet". Varje förändring, säger han, äger rum med tillhjälp av vissa fasta och konstanta principer. En av dessa är substratet, materien, det *varur* något uppstår, och *vari* det åter upplöses. Men någon förändring kommer icke till stånd utan förhandenvaron av en idé, ett mål med densamma. Iden är sålunda den egentliga verkande principen i förändringen. Formen uppstår icke genom förändringen, den är evig och oföränderlig; men den aktualiseras därigenom att den ikläder sig materia eller att materiens ström liksom rinner in i densamma. Aristoteles talar också om den i materien inneboende längtan efter att ikläda sig formen. Likväl kan denna "längtan" endast tänkas under förutsättning att materien redan har ett visst mått av idéinnehåll och borde alltså icke finnas i *materia prima.* Här är en av de många dunkla punkterna i den aristoteliska metafysiken. Man kan förebrå filosofen vad han själv säger om Platon, att denne arbetar med bildliga uttryck där man ville ha exakta begrepp. - Slutligen krävs också för att förändringen skall komma till stånd en *yttre* orsak, ett slags tillfällighetsorsak, som sätter processen i gång. - Som en fjärde princip tillkommer *rörelsen,* eller materiens övergång från potentialitet till aktualitet.

Så ter sig för Aristoteles hela tillvaron som en *ändamålsbestämd* process, där materien strävar att ta form i en uppåtstigande serie. Hans naturbetraktelse är alltigenom *teleologisk.* En förändring är *förklarad* om *ändamålet* med densamma är funnet. Aristoteles har gjort fullt allvar av att ända in i detaljerna genomföra det program för en teleologisk förklaring som Sokrates tecknar i Faidon. Ändamålen är för honom tillika de drivande krafterna i utvecklingen. Aristoteles uttrycker också stundom denna tanke sålunda: Det som i utvecklingen är det senare är till sitt väsen och sin princip det tidigare. Dvs. ändamålet består före sitt förverkligande i utvecklingen; det liksom drar processen, varigenom det förverkligas, efter

sig, medan en mekanisk kausalitet så att säga skjuter på bakifrån. Man har ofta framhållit att denna betoning av det teleologiska elementet i skeendet utövat ett ödesdigert inflytande på senare naturforskning. Och detta med rätta. Det var ett hårt arbete för renässansens naturvetenskap att frigöra sig från Aristoteles' grepp på skeendet i naturen, det dröjde länge innan man insåg att ett sådant skeende icke är förklarat därmed att man lyckats finna något ändamål med det, och ännu har det populära betraktelsesättet visst icke helt släppt denna tanke. Man har t. ex. enligt detta betraktelsesätt ögon för att kunna se med, öron för att kunna höra med, ehuru verkliga förhållandet tvärtom är det att man ser därför att man har ögon och hör emedan man har öron.

Men om, såsom särskilt F. A. Lange i sitt verk om materialismens historia framhåller, Aristoteles med sin teleologi utövat ett ödesdigert inflytande på naturforskningen, så kan det å andra sidan icke förnekas att han genomfört detta betraktelsesätt på ett vida mer djuptänkt och mera storslaget sätt än sina föregångare. Med orätt har Lange förebrått Aristoteles ”en dålig, från människan och hennes ändamål utgående teleologi”. Det är icke människan och hennes fördel som är ändamålet med naturprocessen, det är skönheten och harmonin i Kosmos såsom helhet som det kommer an på. Vi skall finna dessa tankegångar ytterligare utvecklade i stoicismen och hos nyplatonikerna, och från dem leder en linje fram till Leibniz och närbesläktade tänkare. Och även om naturvetenskapen såsom sådan måste fasthålla vid de mekaniska orsakerna såsom de enda verkliga förklaringsgrunderna till ett skeende, så bortfaller därmed icke frågan vilket system, det konsekvent teleologiska eller det konsekvent mekaniska, som *i sista* hand, dvs. från metafysisk synpunkt, kommer sanningen närmast.

Högst på skalan av de former som materien strävar att ikläda sig står, som redan nämnts, den rena formen. Denna framstår sålunda som det högsta ändamålet och samtidigt som det som sätter allt i tillvaron i rörelse, då ju allt strävar däremot. Själv kan denna princip icke vara underkastad någon rörelse, enär en sådan alltid innebär en ofullkomlighet, ett ännu ej uppnått mål. - Denna orörliga rörelseprincip identifierar Aristoteles med Gud. Guds verksamhet kan endast vara den allra högsta, *tänkande,* och kan endast ha det högsta till föremål för sitt tänkande, alltså åter tänkandet. Guds verksamhet är tänkande över hans eget tänkande. ”Då den tänkande betraktelsen är det högsta och bästa, och då Gud beständigt är inbegripen i en sådan betraktelse, så lever han det bästa och saligaste liv ... Hans liv är ett evigt kvardröjande i de rymder, som blott då och då under korta ögonblick öppna sig för oss, då vi icke med möda, såsom vanligen är fallet, reflektera på något bestämt utan med glädje förnimma oss själva såsom tänkande väsen.”

Man har tvistat om huruvida Aristoteles' Gud, som i upphöjt majestät tronar ovan fixstjärnehimlen och direkt sätter denna, indirekt de andra stjärnesfärerna i rörelse, skall tänkas som ett personligt väsen, eller snarare som en opersonlig kraft. Frågan torde icke kunna besvaras med ett enkelt ja eller nej; saken är nämligen den att personlighetsbegreppet ännu icke fått samma skarpa utformning som senare. Det är med Aristoteles' Gud som med ”det godas idé” hos Platon; man kan varken tillmäta honom personlighet eller göra honom till ett opersonligt objekt allenast. Säkert är att det blott genom våldsamma omtolkningar lyckades för de medeltida skolastikerna att identifiera Aristoteles' Gud med kristendomens, som ju är världens skapare och försyn. Hos Aristoteles är han inte ens medveten om världens tillvaro.

Med sina många oklarheter och svårigheter, som under den peripatetiska skolans vidare utveckling och särskilt under den aristoteliska skolastikens herravälde under medeltiden grällt skulle träda i dagen och föranleda bittra strider, kan man dock icke frånkänna Stagiritens metafysiska världsbild skönhet och stor stil, tankedjup och skarpsinne. Det finns däri åtskilligt av primitivt tänkande, som visar tillbaka på en av Platon övervunnen filosofi; men det finns också mycket som visar framåt och riktar platonismen med många utvecklingsmöjligheter. - ”Allra innerst”, säger träffande Hans Larsson, ”blir aristotelismen liksom platonismen en värdefilosofi. Den kosmos, som där utredes för oss, är idealernas rike. Först när vi låta idealiseringsprincipen bli den dominerande förstå vi dessa filosofers djupa överensstämmelse. När Aristoteles säger, att Gud måste vara ren form för att kunna sätta fixstjärnorna i rörelse, förefaller oss hans filosofi primitiv, men när han menar, att vi till slut måste tänka oss, måste som ideal uppställa ett väsen, hos vilket ingenting mer är blott anlag utan allt har nått sin fulla aktualitet, så finner vi denna tillspetsning fullt naturlig; och när han finner det omöjligt att alltid ha materien som sitt nödvändiga korrelat och säger, att formen måste kunna bestå för sig, då är det i grunden detsamma som när vi dra oss för att låta det goda alltid ha sin motsats i det onda, så att detta skulle bli en lika nödvändig princip som det goda.”

7. Logik och kategorilära

Och dock är det knappast metafysiken som är Aristoteles’ förnämsta bidrag till den filosofiska utvecklingen. Om den kunnat undvara hans metafysik och kanske t. o. m. därigenom skulle ha befriats från många villsamma irrvägar, så är hans logik ett verk som man svårligen hade kunnat vara utan och vars betydelse icke kan överskattas. Visserligen har den *moderna* logiken helt andra uppgifter att brottas med än dem som finner sin lösning hos Aristoteles. Men ännu Kant kunde om Aristoteles logik fälla det yttrandet, att den föreföll honom som en i sig sluten vetenskap, som sedan den grekiske filosofens dagar icke tagit ett enda steg framåt.

Aristoteles är, som vi redan vet, ingalunda den förste som sysslat med logiska undersökningar. Även på detta gebit är han en lärjunge till Platon. Logiska undersökningar, gående ut på att avgränsa och bestämma begrepp och att uppställa formella regler för det riktiga tänkandet, träffar vi ju på litet varstans i de platonska dialogerna. Och då vi ofta har anledning att förvåna oss över det omständliga och ibland skenbart självklara i dessa utredningar, förgäter vi nog hur mycket arbete det kostat tänkandet att nå fram till klarhet över sig självt och avslöja felslut och irrvägar. Det kan sådana platonska dialoger som Euthydemos, Theaitetos, Parmenides ge oss gott besked om.

Aristoteles’ originalitet ligger emellertid däri att han sökt till ett systematiskt helt samarbeta reglerna för det riktiga tänkandet och det korrekta förfaringssättet vid vetenskaplig bevisföring. Han har därmed velat sätta i handen på forskaren ett gott och skarpslipat vapen, ett ”organon” för vetenskapen. Nu har det visserligen ofta blivit framhållet att det vilar en egendomlig ödets ironi över detta verk, att nämligen Aristoteles slipat ett vapen som man aldrig tagit i bruk. Man kan, sägs det ju vanligen, tänka lika bra utan de logiska reglerna, och i själva verket har ingen forskare behövt hålla dem aktuella vid sin forskning. Det kan då tilläggas att detta är en sak som Aristoteles visst icke förbiser. I praktiken, säger han, reder

man sig med en mycket enkel apparat. Vartill då allt detta subtila tankearbete? Hade det endast till uppgift att vara en elegant lek eller att leta fram en samling kuriositeter, som vetenskapens historia gömmer i sitt museum, men som den icke gör något bruk av?

Th. Gomperz synes oss ha givit det riktiga svaret på denna fråga. Den aristoteliska logikens oumbärlighet har, framhåller han, långt mer varit av negativ än av positiv art. Genom att påvisa var möjligheterna till felslut på olika punkter ligger, har den rest upp ett starkt skyddsvärn för det riktiga tänkandet. ”Teorin för felsluten sätter oss ännu i dag, såsom den en lång följd av århundraden satt våra föregångare i stånd att raskt och säkert skilja mellan sanna och falska slutledningar, riktiga och oriktiga härledningar. Här föreligger ett cirkelbevis, där en ekvivokation; denna sats innehåller en otillåten generalisering, denna en illegitim omvändning av en i och för sig riktig slutledning; i det här fallet har negationen i stället för att förbindas med kopulan blivit felaktigt förbunden med predikatet, i det där förväxlades identiteten av art och beskaffenhet med identiteten hos numerären - att snabbt fälla dylika och därmed besläktade omdömen, omedelbart vinna erkännande för dem från motpartens sida, att genast kunna förse falska satser med en stämpel som anger deras falskhet, för denna möjlighet har vi att tacka den formella logiken, vilken såsom helhet och i sina flesta beståndsdelar är ett verk av Aristoteles.”

Kärnan i Aristoteles’ logik bildar läran om slutledningen (syllogistiken). Slutledningen är det enskildas härledning ur det allmänna och är grundformen för all vetenskaplig bevisföring. Slutledningens väsen är ett omdömes (slutsatsens) härledning ur två givna omdömen, premisserna. Den uttrycker ett visst förhållande mellan tre begrepp, ”överterm”, ”medelterm” och ”underterm”. Medeltermen är det begrepp varigenom de båda andra sätts i förbindelse med varandra. I en slutledning som den bekanta, i alla traditionella läroböcker i logik figurerande

Alla människor äro dödliga

Cajus är en människa

____

Cajus är dödlig

är sålunda *dödlighet* undertermen, *Cajus* övertermen och *människan* medeltermen. Och slutledningen är en tankeprocess, varigenom ur det förhållande, vari ett och samma begrepp står till två andra, dessas inbördes förhållande framgår.

Av alla de förhållanden vari begrepp kan stå till varandra är det emellertid väsentligen det *kvantitativa* på vilket den aristoteliska logiken tar sikte. Syllogistiken blir en ”subsumtionslogik”; däri ligger på en gång dess konsekvens och dess begränsning. Slutledningsarterna - de tre s. k. figurerna - bestäms av det sätt varpå underordningsförhållandet mellan de begrepp som är givna i premisserna bestämmer det i slutsatsen sökta underordningsförhållandet.

Allt detta - de tre slutledningsfigurerna, vartill senare lades en fjärde, de inom varje sådan figur möjliga omdömena, medeltermens och de båda övriga termernas ställning i respektive figurer osv. - har ju numera knappast mer än kuriositetsvär-

de, ehuru det i våra skolor länge på sina håll varit föremål för en fanatisk exercis. Viktigare är frågan om slutsatsens *kunskapsvärde.* Får vi veta något *nytt* genom den? Tydligen icke på annat sätt än man t. ex. kan sägas få veta något nytt genom att lösa ut den obekanta ur en ekvation. Dvs. det omdöme som kommer fram i slutsatsen ligger redan latent i premisserna. Men det lyfts genom syllogismen i dagen, bringas i en form som gör det möjligt för oss att pröva dess sanningshalt. Och slutsatsen i sin tur kan ju även tjäna som en kontroll på premissernas sanning. Om jag vet att *alla* människor är dödliga och att Cajus är en människa, så vet jag naturligtvis också att Cajus är dödlig. I ett fall som detta är hela syllogismen skäligen värdelös. Men tar man i stället ett fall, där det populära tänkandet är benäget för förhastade generalisationer, så faller det lättare i dagen att en syllogism av det nämnda slaget kan vara en kontroll på sådana.

Syllogismen är en *deduktiv* slutledning; man sluter däri från det allmänna till det enskilda. Då ju enligt Aristoteles sann kunskap endast kan finnas om det allmänna, så följer därav att den deduktiva slutledningen eller det deduktiva bevis, som bygger på en serie sådana slutledningar, är det enda som kan föra oss fram till verklig kunskap. Men å andra sidan måste ihågkommas att, såsom Aristoteles säger, det som till sin natur är det första icke alltid är det första för oss. I regel kan vi icke nå fram till allmänna satser utan att gå omvägen över det enskilda. För att få fram sådana premisser som kan finna användning vid den deduktiva slutsatsen måste vi gå *induktionens* väg, stiga upp från det enskilda till det allmänna. Det är dock att märka att induktionen för Aristoteles aldrig blir ändamål utan blott medel; ty vad kunskapen eftersträvar är för honom alltid det allmänna - begreppet eller idén - och det enskilda blott i så måtto som det allmänna innebor däri. Man måste för att rätt förstå Aristoteles' logik alltid se den mot bakgrunden av hans metafysik.

Tänkandet måste emellertid utgå från vissa allmänna satser, som varken på deduktiv eller induktiv väg kan fastställas; icke på den förra, ty de är själva en förutsättning för all deduktiv bevisföring, och icke heller på den senare, ty då vi icke kan överblicka alla tänkbara fall, kan induktionen aldrig ge full visshet. Dessa satser är de omedelbart vissa axiomen, framför allt motsägelselagen, som Aristoteles formulerar så: ”Det är omöjligt att detsamma i samma avseende på en gång kan tillkomma och icke tillkomma något”, och den s. k. lagen för det uteslutna tredje, som får denna form: ”Av två omdömen, av vilka det ena bejakar, det andra förnekar en och samma sak, är alltid det ena falskt och det andra sant.” Det är sålunda de båda tankelagar till vilka våra läroböcker i logik brukar foga en tredje, ”den tillräckliga grundens lag”, först formulerad av Leibniz. - I andra hand nämner Aristoteles såsom exempel på sådana omedelbart vissa satser matematiska definitioner, ”t. ex. en sådan som utsäger vad en rät linje är”. Dock har han aldrig ingått på någon närmare undersökning av varpå denna omedelbara visshet grundar sig.

En viss motsvarighet till dessa allmänna och omedelbart vissa satser bildar den egendomliga stamtavla av vissa allmänna begrepp eller *kategorier* som Aristoteles i en särskild däråt ägnad skrift uppställt. Märkligt nog blev just denna skrift, som senare tider knappast kunnat tillmäta något större värde, det under den tidigare medeltiden flitigast studerade av alla Aristoteles' verk, ett av de få som var kända i Västerlandet, innan en mera ingående kunskap om Stagiritens skrifter förmedlades genom araberna. - Kategorierna är att betrakta som de allmännaste *synpunkter* under vilka varje ting skall kunna inordnas. De är tio till antalet och följande: 1) *substans (vad?),* 2) *kvalitet* (hurdan?), 3) *kvantitet* (hur stor?), 4) *rela-*

tion, 5) rum (läge), 6) *tid, 7) tillstånd, 8) hava, 9) verksamhet, 10) påverkan.* - Det är icke kategorier i den mening ordet senare kom att få genom Kant; de betecknar icke synteser av den elementära art som enligt denne måste ligga till grund för all erfarenhet, de anger blott ett allmänt schema, efter vilket man enligt Aristoteles mening skall kunna gruppera sitt vetande om något. Hur Aristoteles kommit just till tiotalet - ibland nöjer han sig f. ö. med ett mindre antal - är icke lätt att säga. Något slags systematisk deduktion av kategoritavlan kan det icke bli tal om hos honom; han nöjer sig med att genom tillfälliga exempel visa hur den tjänstgör som ett allmänt schema för de frågeställningar som man kan göra för att få uttömmande kunskap om ett ting.

Icke heller detta försök att uppställa en kategoritavla är absolut originellt för Aristoteles. Vi har mött liknande redan hos pythagoreerna och senare hos Platon. Men trots alla brister, trots det i viss mån primitiva och valhänta som vidlåder även Aristoteles försök, torde det få betraktas som vida överlägset föregångarnas. E. v. Hartmann, vars egen mest betydande insats i modern filosofi utan tvivel är hans kategorilära, säger om Aristoteles' kategorisystem att "det betecknar ett så avgörande framsteg att nära två årtusenden måste förflyta innan det kunde få en väsentlig omgestaltning och utveckling". Om det också föranlett mången onödig dialektisk subtilitet och mycket rent ordrytteri - till de fruktbara misstagen i vetenskapens historia bör det åtminstone räknas. Aristoteles' sinne för systematik i stor stil förnekar sig icke heller här.

8. Psykologi, etik och statslära

I en allmän kulturhistoria eller en vetenskapernas historia skulle givetvis ett långt större utrymme ägnas åt Aristoteles än vad i denna filosofins historia kan bli fallet. De vanliga handböckerna plägar i regel ta upp summariska redogörelser för hans "fysik", och såtillvida kan det anses berättigat, som dels denna fysik icke är utan samband med hans metafysik, dels av honom själv betecknas som "filosofi", ehuru metafysiken som en allmän lära om det varande skiljs därifrån och betecknas som "den första filosofin". Här skall vi emellertid lämna hans speciella läror om naturen och världsalltets byggnad åsido och av hans psykologi blott uppta så mycket som har intresse för hans etik.

Aristoteles' lära om själen står i närmaste samband med hans uppfattning av det organiska livet i allmänhet. Allt levande är besjälat; således icke blott människan utan även djuren och växterna. Själen är i största allmänhet uttryckt kroppens livgivande princip, det vill här säga dess idé, dess "form" eller dess *enteleki.* Lägst på skalan av dessa själsentelekier står *växtsjälen,* som blott har en funktion, *näringsfunktionen. Hos* djursjälen, som förhåller sig till växtsjälen såsom form till materia, tillkommer ytterligare *förnimmelsen.* Hos människosjälen slutligen, som förhåller sig till djursjälen såsom denna till växtsjälen, tillkommer *tänkandet* såsom den högsta funktionen, som likväl förutsätter de båda andra som ett underlag. Av förnuftet åter räknar Aristoteles med tvenne "delar", en aktiv och en passiv. Hur gränsen skall dras mellan dessa båda är svårt att ange. Sannolikt får vi betrakta som en verksamhet av det "passiva" förnuftet allt vad nyare psykologi kallar idéassociation, medan den *apperceptiva* själsverksamheten, det *logiska* tänkandet, hänförs till det "aktiva" förnuftet. Endast detta sistnämnda är oförgängligt och överlever kroppens upplösning. Huruvida Aristoteles tänkt sig en verklig person-

lig odödlighet är dock svårt att fastställa, och meningarna därom är alltjämt delade. Närmast förefaller det nog som om Aristoteles, när han talar om det aktiva förnuftets odödlighet, tänkt på förnuftet i allmänhet, icke på det individuella förnuftet. I varje fall spelar odödlighetstanken alls icke samma roll för etik och religion som hos Platon. Själ och kropp är enligt Aristoteles långt mera intimt förenade än tidigare filosofer antagit. Så t. ex. anmärker han på tal om pythagoréernas själavandringslära, att denna synes honom orimlig, enär ”icke vilken själ som helst kan inträda i vilken kropp som helst utan blott bestämda själar i bestämda kroppar”. Och just denna specifika bestämdhet som varje organism har, dess ”form”, är ju dess själ. För Platons lära om kunskapen såsom en återerinring har Aristoteles icke heller någon förståelse; själen är en tom tavla, förklarar han kategoriskt, och alla kunskaper kommer till den utifrån. Detta ”bevis” för själens odödlighet faller sålunda utan vidare bort. Lika litet hör vi hos Aristoteles talas om straff eller belöningar efter döden. Hans etik har alltigenom prägeln av en etik för *detta* livet, och om Platon ibland säger att filosofen längtar efter att skiljas från jordelivet och att filosoferandet är en förberedelse till att dö, så är Aristoteles genomträngd av en livsbejakande stämning, för vilken filosofin blir ett medel till att bli en god och nyttig och lycklig människa i det privata som i det offentliga livet.

Denna livs- och världsbejakande stämning träder oss till mötes på varje punkt av Aristoteles' etik. Det goda, som skall vara målet för det förnuftiga handlandet, ligger icke i samma höga rymd som hos Platon. Snarare förs vi i grannskapet av Sokrates' tankegångar sådana de framstår i de tidigare dialogerna, ja även av Demokrit. Aristoteles' etik är nämligen liksom Demokrits och i viss mening Sokrates en *eudemonism,* men därför icke någon krass njutningsmoral utan snarare en fullkomningsmoral, för vilken livets lycka just består i utveckling till full harmoni av alla dess bästa krafter.

Alla mänskliga handlingar, framhåller Aristoteles, strävar efter något som människan betraktar som ett *gott.* Men av dessa värden måste somliga vara mindre värdefulla än de andra. Först har vi en grupp, som icke kan betraktas som ändamål utan blott som medel. Om hur man skall uppnå dessa medel handlar en serie speciella vetenskaper eller konster. Skeppsbyggnadskonsten t. ex. lär oss att bygga skepp, men sådana kan icke betraktas såsom något i sig värdefullt utan äger blott värde såsom medel för uppnående av något. Så har vi dock en grupp som synes vara självändamål: t. ex. lust och lycka, njutning osv. Det måste, såsom Aristoteles uttrycker sig, finnas vissa handlingar som är värdefulla för människan *såsom människa* betraktad, och att finna dem och uppställa den rätta rangordningen mellan dem måste vara uppgift för en särskild vetenskap, *etiken.* Vi igenkänner här utan svårighet den ”mätningskonst” som vi minns från Platons dialog Protagoras. Det gäller sålunda för denna konst att söka sig fram till det högsta och bästa målet för mänsklig strävan. Ty, säger Aristoteles, endast den skytt som vet sitt mål kan sända sina pilar emot det.

Nu kan emellertid vetenskapen om detta mål, ”det högsta goda”, enligt Aristoteles icke äga samma apodiktiska visshet som t. ex. logik och matematik. Ty etiken är en *erfarenhetsvetenskap* och rör sig dessutom på ett så komplicerat gebit att felkällorna kan bli många. ”Om det, som är ärbart och rätt, härskar ju dock en sådan meningsskiljaktighet, att man hört uttalas starka tvivel om, huruvida dessa distinktioner verkligen är något mer än rena överenskommelser, om de beror på tingens natur eller om de icke snarare beror av mänskliga lagar.” Man måste därför vid de etiska undersökningarna - vilka Aristoteles med sin äkta grekiska upp-

fattning av statslivets betydelse egentligen blott vill ha betraktade som en förberedelse till statsläran - nöja sig med sannolika generalisationer. ”Det vore lika dåraktigt att av en matematiker fordra blott sannolikhet, som att fordra logiskt tvingande bevisföring av en statsman.”

Utgår man nu från den allmänna erfarenheten om vad människor anser såsom det högsta goda och som de strävar efter genom sina handlingar, så har man åtminstone *en* punkt att hålla sig till: alla är ense om att det högsta goda är *eudemonin.* Slår man i ett grekiskt lexikon upp ordet eudaimonia, finner man sådana betydelser som lycka, ”lycksalighet”, framgång, välstånd, rikedom, makt. Ehuru samtliga dessa spelar in i Aristoteles användning av begreppet, återger ingen fullständigt dess mening; det torde för att hålla alla oriktiga associationer borta därför vara bättre att bibehålla den grekiska termen. - Aristoteles anmärker, att lika stor enighet som råder om att eudemonin är det högsta goda, lika starkt går meningarna isär när begreppet närmare skall bestämmas. Den stora massan tänker sig därunder något ”påtagligt och på ytan liggande”: rikedom, sinnliga njutningar, ära osv. Aristoteles vill visserligen inte utan vidare frånkänna dessa ting allt värde. Allt beror på vartill de används. ”Det är nämligen omöjligt eller åtminstone icke lätt att göra det sedligt sköna, om man är utan yttre förmåner; ty mycket göres genom verktyg, genom vänner, rikedom och politisk makt.” Och vad nu den sunda njutningen och livsglädjen angår, så är Aristoteles på det klara med att den höjer energin och verksamhetslusten och därför är något gott - ehuru den visserligen också kan slå över i sin motsats. Men dessa värden är dock på sin höjd medel till eudemonin, icke denna själv. Aristoteles talar om tre vägar på vilka människor eftersträvar lyckan. Lägst står de rena njutningsmänniskorna. De som gör njutningen till livets *mål* för ett ”slavliknande” och ”djuriskt” liv. - Högre på skalan står den *praktiskt verksamme* mannen, det vill för Aristoteles säga statsmannen. Men icke heller på den vägen uppnår man den fulla eudemonin. Ty lyckan är alltför mycket beroende av yttre förhållanden och en bedräglig folkgunst. Endast i det *kontemplativa* livet vinns den lycka, det sinneslugn och den harmoni som yttre förhållanden svårligen kan frånröva någon. Det är klart att, såsom förut påpekats, denna rangordning mellan den praktiska och den teoretiska verksamheten innerst sammanhänger med Aristoteles’ egen läggning eller rättare ger ett uttryck för denna. Men visserligen söker också Aristoteles ge den en bindande motivering, som bottnar i hans psykologiska uppfattning om den ”aktiva” och den ”passiva” förnuftiga själen. Tvärtemot den gängse meningen förfäktar han den uppfattningen att själen är som mest aktiv när den tänker, och att handlingslivet betecknar en sänkning mot passivitet.

Några ord, i vilka Aristoteles ger uttryck åt den lycka som det kontemplativa livet enligt hans mening medför, förtjänar i detta sammanhang att anföras. ”Den skapande naturen förlänar otroliga njutningar åt dem, som känner tingens orsaker och av naturen är filosofer, och därför bör man icke barnsligt förakta undersökningar med avseende på de mera värdelösa levande väsendena, ty i allt det naturliga finnes det något underbart.” ”Det kontemplativa livet är det mest kontinuerliga, ty med större sammanhang kan vi betrakta än göra vad som helst. Det är mest njutningsrikt genom sin renhet och fasthet, det är mest självtillräckligt, ty visserligen behöver ett sådant liv liksom det i praktisk handling verksamma det för livet nödvändiga, men medan den rättrådige behöver sådana, mot vilka han kan göra rätt och den tappre och återhållsamme likaledes andra, kan den som lever det kontemplativa livet vara för sig själv och detta desto mer, ju visare han är.”

”Till yttre gärningar behövs mycket, och ju större och skönare de är desto mera.” - Det är åtskilligt i ord som dessa - och de är icke sällsynta hos Aristoteles - som påminner en om Spinozas *amor Dei intellectualis* eller Spinozalärjungen Goethes rena glädje åt naturåskådningen.

Eudemonin definierar Aristoteles såsom ”den verksamhet hos själen, som står mest i överensstämmelse med dygden”. Endast denna skänker den sanna lyckan, ger oss själens ro och fullkomnar vårt väsen. I själva verket är detta alldeles samma uppfattning som vi möter hos Sokrates. Lyckan och dygden är icke två skilda ting, så att den förra t. ex. skulle vara något slags belöning för den senare; sann och varaktig lycka *är* dygd, och sann dygd *är* lycka eller eudemoni. Och bakom denna mening ligger liksom hos Sokrates en fast tro på förnuftet i tillvaron, en tro att det som står i överensstämmelse med förnuftet därför också harmonierar med de djupaste lagar som styr Kosmos - med stjärnornas harmoniska rörelse och med det gudomliga självt.

Av dygderna särskiljer Aristoteles två grupper, motsvarande det praktiska och det kontemplativa livet. De praktiska eller *etiska* dygderna är sådana som tapperhet, rättrådighet. De teoretiska eller *dianoetiska* är fyra, motsvarande fyra olika former av vetande: konst, klokhet, insikt, visdom (tekne, fronesis, episteme, noesis). Av vad som redan sagts framgår att de dianoetiska dygderna sätts högst på rangskalan; men till samma resultat kommer Aristoteles även genom en annan överläggning, som visar att dessa sistnämnda är en *förutsättning* för de etiska eller m. a. o. att dessa visar hän på dem.

Dygden visar sig nämligen vara den självsförfattning varigenom vi i olika livslägen träffar den rätta gyllene *medelvägen* mellan ett för mycket och ett för litet. ”Om varje vetenskap och konst därigenom gestaltar sitt verk till största fullkomlighet - såsom man ju plägar säga om väl utförda arbeten, att man varken kan lägga något till eller draga något ifrån dem, i det man är övertygad om att övermått och brist upphäver fullkomligheten men mediet mellan dem bibehåller den - om alltså som sagt den gode konstnären vid sitt arbete har detta medium i sikte, och då ju dock dygden är liksom naturen själv bättre än all konst, så måste man väl draga den slutsatsen, att dygden åsyftar det rätta medeltalet, att den alltså har att göra med affekter och handlingar, vid vilka det finns ett övermått, en brist och ett medeltal.” - Sålunda, menar Aristoteles, är tapperheten det rätta. medeltalet mellan en alltför stor och en alltför liten fruktan, mellan feghet och dumdristighet, måttligheten är en medelväg mellan hejdlös njutningslystnad och oförnuftig asketism, frikostighet det rätta mediet mellan slöseri och girighet osv. Men detta rätta medium kan blott bestämmas genom förnuftig överläggning, ty detta medeltal är icke något enkelt aritmetiskt medium utan olika för olika fall. Om någon lider brist, ifall han blott har två minor om året men lever i överflöd med tio minors inkomst, så följer, såsom Aristoteles närmare utför, därav icke att det bästa medeltalet för honom är sex minor. På liknande sätt med det medeltal som bestämmer dygden. Den riktiga ”mätningskonsten” förutsätter förnuftig insikt, och de etiska dygderna visar därför hän på de dianoetiska. Aristoteles närmar sig här sålunda den sokratiska satsen att insikten eller ”besinningen” är dygdens begynnelse och slutpunkt.

Man skulle nu kunna vänta sig att härav drogs samma slutsats som vi funnit hos Sokrates, att den som blott vet det rätta också gör därefter och att sålunda ingen är frivilligt ond. Redan hos Sokrates fann vi ju dock att denna sats undergår en

högst väsentlig modifikation, som gör den mindre intellektualistisk än det i första ögonblicket kan förefalla. Aristoteles är emellertid mycket mera empiriker än Sokrates och Platon, och detta drag återspeglas icke minst i hans etik. Dygden och det goda har, om man så får uttrycka sig, hos honom mycket mer med människans *natursida* att skaffa än hos dessa. Aristoteles betonar att det icke är nog för att förvärva dygden att man har den riktiga insikten, ty *viljan* kan bestämma sig oberoende av denna; man kan m. a. o. handla ”mot bättre vetande”. Därför gäller det för den som vill förvärva dygden att skaffa sig en fast och konstant viljeriktning, en *karaktär;* och en sådan utbildas därigenom att det naturliga anlaget till dygd, som människan äger, genom *uppfostran och vana* blir aktuellt. Aristoteles har här föregripit den lag som man i modern psykologi kallat ”lagen om ändamålens heterogoni”. Hur blir man, frågar han, en god citterspelare? Svar: Genom att flitigt spela cittra. En god byggmästare blir man genom att bygga hus osv. ”Om det icke förhölle sig så, så behövde man ju ingen lärare, och var och en komme såsom mästare eller såsom stympare till världen.” ”Alldeles på samma sätt är det nu med dygderna. Genom vårt förhållande i det offentliga livet blir vi rättrådiga eller orättrådiga; genom vårt förhållande i faran och genom vanan att antingen frukta eller trotsa den blir vi manliga eller fega. På samma sätt med anledningarna till tygellöshet eller vrede; somliga blir tygellösa och uppbrusande, andra måttliga och saktmodiga, allt eftersom de i ena eller andra fallet förhåller sig så eller så. Ur likartade verksamheter uppstår likartade tillstånd hos själen. Därför måste vi vinnlägga oss om att förläna åt våra handlingar en bestämd karaktär. Och därför ligger det icke ringa vikt på att man alltifrån ungdomen vänjer sig vid det ena eller andra. Tvärtom kommer därpå mycket eller rättare sagt allt an.”

Detta innebär icke något avståndstagande från den sokratiska intellektualismen. Sokrates skulle kunna invända att vad man gör av vana eller natur visserligen kan vara gott och nyttigt (paradoxalt hävdar han dock ibland i de tidigaste dialogerna raka motsatsen) men att en sådan handling i varje fall icke har någon *moralisk* kvalitet. Och han skulle däri haft en sådan etiker som t. ex. Kant på sin sida. Men det är att märka att Aristoteles icke heller hade behövt bestrida satsen. Han säger ju *icke* att en skenbart god handling, som blott är uttryck för en god vana, *därför* är moraliskt god. Han ger bara ett pedagogiskt direktiv: börja med en god vana, säger han, och den skall så småningom övergå till en dygd. Det är ett direktiv som i sanning icke är att förakta. Senare tiders pedagoger, icke minst jesuiterna i sina skolor, har tagit det *ad notam.*

Dock finns här obestridligen en divergens mellan platonismen och aristotelismen i fråga om viljans förhållande till insikten. Vi skall se hur den tar sig uttryck i den medeltida filosofin i striden mellan de s. k. ”thomisterna” och ”scotisterna”, vari de förra återgick på Platon, de senare på Aristoteles.

Människan, heter en berömd sats hos Aristoteles, är av naturen ett sällskapligt djur, ett väsen danat att leva i samhällen. Som den rätta moraliska uppfostringsanstalten ter sig för honom också det organiserade samhället, och det är därför naturligt att hans etik når sin slutpunkt i statsläran. Även här röjer sig Aristoteles mera empiriska läggning jämförd med Platons. I stället för att som denne utgå från en ideal konstruktion, tar Aristoteles sin utgångspunkt i den faktiskt bestående staten, den grekiska *stadsstaten (polis).* Liksom den antika statsläran över huvud gör han icke någon åtskillnad mellan stat och samhälle. Vad han vid sin framställning av statens väsen har i sikte är sålunda ett relativt begränsat samhälle, ”ett till en politisk organism sammanslutet borgerskap”.

Aristoteles grunduppfattning av staten är den att den är en *organism.* Liksom en sådan består av själ och kropp, består en stat av styrande och styrda. Och liksom en organism når sin högsta fulländning, harmoni och skönhet genom ett riktigt förhållande mellan dess olika delar och funktioner, så kan det bästa tillståndet i staten endast komma till stånd genom en rätt arbetsfördelning och utbildning av dess olika samhällsklasser. En stat är en familj i stort, och de goda statsformerna måste motsvara goda familjeförhållanden. Såsom sådana nämner Aristoteles kungadömet, aristokratin och den aristokratiskt färgade republiken. I förhållandet mellan styrande och styrda motsvaras dessa inom familjen av förhållandet mellan resp. fader och son, man och hustru och syskon inbördes. Liksom hos Platon är dessa trenne statsformers vrångbilder tyranniet, oligarkin (fåväldet) och demokratin. Tyrannen är den som sätter sina egna intressen över statens verkliga uppgifter, oligarkin gynnar blott en samhällsklass, de rika, på de övrigas bekostnad och demokratin undertrycker den individuella friheten och det individuella initiativet. Alla tre statsformerna är en kränkning av rättens idé.

Likväl har Aristoteles statsideal en avgjort mera demokratisk läggning än Platons. Ehuru han icke finner någon av de historiskt givna statsformerna fullt motsvara det, är det likväl tydligt att han betraktar Atens demokratiska författning som den som kommer detta närmast. Han är en avgjord förespråkare för läran om folkviljans suveränitet, emedan enligt hans mening varje enskild i en sådan stat har bäst utsikter att ställa sina anlag till det allmänna bästas förfogande; mot Platons energiska hävdande av sakkunskapens rätt att avgöra i frågan om det för statslivet mest rätta och nyttiga gör han gällande, att visserligen den enskilde som sådan i varje särskilt fall kan stå tillbaka för kännaren men att dock alla tillsammans eller den allmänna opinionen har en, om icke bättre så i varje fall icke sämre uppfattning om läget. Folksuveräniteten får dock icke utsträckas till den utövande utan blott till den rådgörande och beslutande makten. ”Aristoteles’ statsideal”, säger en forskare med rätta, ”är därför trots sin tillit till den suveräna folkmakten dock icke just demokratin utan en förädlad aristokrati, väl även en monarki, blott icke en sådan där en hög börd skaffar tillgång till de härskande klasserna, utan endast det personliga värdet, som uppenbarar sig i en förening av den medborgerliga dygden med den sedliga.”

Filosofin såsom levnadskonst

De sokratiska skolorna

Människan sysslar aldrig så mycket med frågan om lyckan och hur den skall kunna uppnås som i olyckans dagar. ”Var plåga har sitt eget skri, men hälsan tiger still.” Man torde i allmänhet kunna vara viss på att om en kulturepok särskilt påfallande befattar sig med att rent teoretiskt söka utreda frågan, hur man skall kunna göra sig oberoende av ödets växlingar, så är det en sådan som mer än vanligt känner ödet som ett bittert öde. Den epok som vi nu närmar oss, den grekiska kulturens långa avtynande efter en kort men oförgätlig blomstringstid, kännetecknas just av att ingenting så ivrigt upptar de populära debatterna såväl som filosofernas meningsstrider som det nyssnämnda problemet. Filosofin blir nu framför allt vad

Cicero en gång kallar den en ”själens medicin”, en tröst och ett värn, en tillflykt undan den hårda verkligheten. - Vi kännetecknade i början av detta arbete den grekiska filosofins födelse såsom den tidpunkt då det teoretiska värdet lösgjorde sig såsom ett egenvärde, då man fattade vetandet såsom något gott för dess egen skull. De försokratiska filosoferna - sofisterna undantagna - var besjälade av denna tanke; de var forskare ”för teorins skull”, och deras glädje låg i det rena vetandet. Med Platon och Aristoteles når denna forskarglädje, denna strävan efter sanningen' för dess egen skull, sin höjdpunkt. Men för den filosofgeneration som nu skall möta oss blir det icke längre frågan ”Vad är sanning?” som står i centrum utan frågan ”Vilket liv är det bästa och mest förnuftiga?” - Kyniker eller hedonister, stoiker, epikureer eller skeptiker - alla är de ense om att målet med allt filosoferande är detta att finna den bästa livsföringen. Det är blott i fråga om medlet och vägarna som meningarna går isär. Man skall av det ovan sagda icke dra den slutsatsen att vi icke hos dessa tänkare skulle påträffa vad vi kallar ”teoretisk” filosofi, att de icke skulle sysselsätta sig med frågor om ”tingens natur”, om det varandes väsen osv. Långt därifrån. Stoikerna t. ex. har sin noggrant utformade metafysik, epikuréerna sin och skeptikerna odlar med förkärlek kunskapsteoretiska undersökningar. Vad som här blott skall framhållas är det att hos dem alla det teoretiska underordnas det praktiska. Om stoikerna tror på en försyn, som länkar allt efter förnuftiga ändamål, om epikuréerna hävdar att blott den blinda mekaniska slumpen regerar, så är det i grunden därför att de i dessa föreställningar finner den bästa trösten, den åskådning som hjälper oss bäst tillrätta - varmed naturligtvis inte skall vara sagt att de inte uppbjuder allt till buds stående skarpsinne för att även rent teoretiskt motivera dem. Detta torde i stort sett vara förklaringen till att det under hela denna period icke framkommer en enda filosofisk åskådning som erbjuder någon större originalitet från rent teoretisk synpunkt. En sådan filosofi mäktade först den döende antiken ett par århundraden e. Kr. uppställa i nyplatonismen.

Det är i och för sig icke ägnat att väcka någon förvåning att det tänkande som satte som sitt mål att finna den lyckligaste livsföringen likaväl som platonismen hade sin utgångspunkt hos Sokrates. Sokrates är icke någon ensidig teoretiker, tvärtom underordnar han ju gärna de teoretiska frågorna de praktiska. Om han kräver en absolut sanning höjd över de växlande dagsmeningarna, så är det ju innerst därför att han är så övertygad om att det måste finnas något absolut gott. Och detta absolut goda sammanföll för honom med den sanna lyckan. Dygd och lycka är för honom identiska - däri består hans eudemonism. Men ytligt sett tycks det vara en hårfin skillnad mellan att säga att dygd är lycka och att säga att dygd är det som får till lycka. Denna omtolkning av Sokrates' tanke har var på sitt sätt två från honom direkt utgångna filosofskolor, kynikerna och hedonisterna, gjort. Ehuru de till tiden för sin uppkomst är samtida med Platon och äldre än Aristoteles, har vi sparat dem till detta sammanhang, enär de börjar den linje som vi nu skall söka dra ut.

Om grundläggaren av den kyniska skolan, Antistlienes, har vi blott tämligen sparsamma pålitliga uppgifter, och de fragment av hans talrika och av samtiden flitigt lästa skrifter som gått till eftervärlden är obetydliga. Han var född i Aten av trakiska föräldrar - en omständighet som man för hans kulturförakt velat tillmäta en viss betydelse - och var ungefär ett årtionde äldre än Platon. Efter att ha åtnjutit undervisning bl. a. av sofisten Gorgias slöt han sig till Sokrates' krets, likväl utan att avbryta förbindelsen med sofisterna. Som retor och skriftställare har han varit

flitigt verksam, och bland det atenska folket spriddes hans kärnfulla, stundom en smula grovkorniga sentenser och blev till ordstäv. Platon hänsyftar icke sällan i sina dialoger på Antisthenes, stundom med bitter satir och alltid i polemiskt syfte. Xenofon har däremot i en av sina skrifter givit en sympatisk skildring av honom.

Teoretiska undersökningar bekymrade Antisthenes föga. Ty han drev med en envishet, som synes ha gränsat till tjurskallighet, den tesen att man, om man vill fälla omdömen, icke kan komma annat än till rena tavtologier. Man kan icke säga ”Människan är god” utan blott ”Människan är människa”. Platon skämtar på ett ställe i dialogen Sofisten med detta ingalunda för Antisthenes origitiska. Om stoikerna tror på en försyn, som länkar allt efter förnuftiga ändamål, om epikuréerna hävdar att blott den blinda mekaniska slumpen regerar, så är det i grunden därför att de i dessa föreställningar finner den bästa trösten, den åskådning som hjälper oss bäst tillrätta - varmed naturligtvis inte skall vara sagt att de inte uppbjuder allt till buds stående skarpsinne för att även rent teoretiskt motivera dem. Detta torde i stort sett vara förklaringen till att det under hela denna period icke framkommer en enda filosofisk åskådning som erbjuder någon större originalitet från rent teoretisk synpunkt. En sådan filosofi mäktade först den döende antiken ett par århundraden e. Kr. uppställa i nyplatonismen.

Det är i och för sig icke ägnat att väcka någon förvåning att det tänkande som satte som sitt mål att finna den lyckligaste livsföringen likaväl som platonismen hade sin utgångspunkt hos Sokrates. Sokrates är icke någon ensidig teoretiker, tvärtom underordnar han ju gärna de teoretiska frågorna de praktiska. Om han kräver en absolut sanning höjd över de växlande dagsmeningarna, så är det ju innerst därför att han är så övertygad om att det måste finnas något absolut gott. Och detta absolut goda sammanföll för honom med den sanna lyckan. Dygd och lycka är för honom identiska - däri består hans eudemonism. Men ytligt sett tycks det vara en hårfin skillnad mellan att säga att dygd är lycka och att säga att dygd är det som /är till lycka. Denna omtolkning av Sokrates’ tanke har var på sitt sätt två från honom direkt utgångna filosofskolor, kynikerna och hedonisterna, gjort. Ehuru de till tiden för sin uppkomst är samtida med Platon och äldre än Aristoteles, har vi sparat dem till detta sammanhang, enär de börjar den linje som vi nu skall söka dra ut.

Om grundläggaren av den kyniska skolan, Antisthenes, har vi blott tämligen sparsamma pålitliga uppgifter, och de fragment av hans talrika och av samtiden flitigt lästa skrifter som gått till eftervärlden är obetydliga. Han var född i Aten av trakiska föräldrar - en omständighet som man för hans kulturförakt velat tillmäta en viss betydelse - och var ungefär ett årtionde äldre än Platon. Efter att ha åtnjutit undervisning bl. a. av sofisten Gorgias slöt han sig till Sokrates’ krets, likväl utan att avbryta förbindelsen med sofisterna. Som retor och skriftställare har han varit flitigt verksam, och bland det atenska folket spriddes hans kärnfulla, stundom en smula grovkorniga sentenser och blev till ordstäv. Platon hänsyftar icke sällan i sina dialoger på Antisthenes, stundom med bitter satir och alltid i polemiskt syfte. Xenofon har däremot i en av sina skrifter givit en sympatisk skildring av honom.

Teoretiska undersökningar bekymrade Antisthenes föga. Ty han drev med en envishet, som synes ha gränsat till tjurskallighet, den tesen att man, om man vill fälla omdömen, icke kan komma annat än till rena tavtologier. Man kan icke säga ”Människan är god” utan blott ”Människan är människa”. Platon skämtar på ett ställe i dialogen Sofisten med detta ingalunda för Antisthenes originella utan sna-

rare bland samtidens debattörer populära påstående. ”Du har nog ofta, Theaitetos, träffat på personer, som äro ivriga med sådant - det är stundom äldre män, som till följd av sin egen tankes fattigdom beundra dylika ting och som till och med tror, att de därmed har hittat på något riktigt vist.” Han invänder att de motsäger sig själva, eftersom de ju i praktiken inte kan fasthålla vid denna ståndpunkt. ”De bär alltid med sig en narraktig Eurykles (en buktalare, som roade sig med att inbilla folk att en gud talade ur hans inre) som i deras eget inre faller dem i talet.” Men detta hindrar icke att Platon allvarligt måste brottas med denna svårighet och att egentligen först Aristoteles' logik till fullo rett ut den. Vad Antisthenes angår - och tydligen är det han som på detta ställe får klä skott - så förefaller det som om han inte dragit några andra konsekvenser ur sin sats än den att man gör bäst i att lägga åsido alla teoretiska spekulationer.

Vad Antisthenes däremot tagit upp från Sokrates och som utgör hela kärnan av hans förkunnelse - ty kanske borde man snarare använda det ordet än ordet filosofi - är tanken att dygden är oberoende av allt yttre. Ju mer man frigör sig därifrån, desto större förutsättningar har man att bli en vis människa. Frihet från behov är summan av all visdom; varje nytt behov är ett band som binder oss. Behoven är en skapelse av kulturen. Därför höjer Antisthenes samma fältrop som två årtusenden senare Rousseau : ”Tillbaka till naturen!” Och samma idealisering av naturtillståndet möter oss hos kynikerna. Människan var av naturen god, kulturen har försämrat henne. ”Livet i samhällen var begynnelsen till all orätt; här har lögn och bedrägeri och alla de värsta ogärningar till den grad sitt ursprung, att det ser ut som om detta varit uppgiften med grundläggandet av samhällen.” Att leva i överensstämmelse med förnuftet är att leva i överensstämmelse med naturen - det är en sats som vi möter hos kynikerna och som sedan stoikerna, i många fall deras arvtagare, gjort till en fundamentalsats. Och den påpekade likheten med Rousseau, som kan tjäna som ett slående bevis på hur gamla ofta s. k. moderna idéer är, är ingen tillfällighet. Ty i själva verket går det en linje i tänkandets historia från kynikerna över stoikerna fram till den franska upplysningen.

I vad mån Antisthenes själv i sitt liv sökte förverkliga sitt ideal för den från alla behov frie dygdige vise är svårt att avgöra. Ett talesätt, som tyder på att det icke var så helt därmed, utspriddes av en annan kyniker, den som givit skolan sitt namn, hjälten i ett otal anekdoter, mer eller mindre trovärdiga, ett original som var synligt på Atens gator på Platons tid, Diogenes från Sinope (ej att förväxla med den förut nämnde Diogenes Laertius). Antisthenes, lär denne ha sagt, liknar trumpeten, som ger ljud men själv icke hör det. Om Antisthenes var skolans teoretiker, så var Diogenes dess praktiker. Platon lär ha givit honom öknamnet ”den rasande Sokrates”, emedan han drev det sokratiska levnadssättet till karikatyr. Om denne Diogenes, vars fader var bankir eller växlare, påstods att han i sin ungdom drivit en falskmyntares mindre hedervärda hantering. Troligen härleder sig legenden från hans uttryck att han ville ”prägla om alla mynt”, dvs. - i likhet med Nietzsche - ”omvärdera alla värden”. Allbekant är att han bodde i en tunna, en historia som nog får tas med en viss försiktighet, och lika bekant är historien om hans sammanträffande med Alexander, varvid han uppväckte dennes beundran genom att hövligt be honom icke skymma solljuset för sig. I den sinnrika (ehuru troligen apokryfiska) berättelsen konfronteras två slags världshärskare med varandra. Den ene söker världsherravälde genom att om möjligt erövra hela världen, den andre genom att så långt det är en människa möjligt frigöra sig från världen, avstå från alla behov. Till följd av sitt till djuriskhet gränsande levnadssätt fick han smädenamnet

”hunden” (grekiska kyon, därav kyniker), men hans vänner hedrade honom med namnet ”den kungliga hunden”. Som bevis på hans förmåga att lugnt fördra alla förluster tjänar hans yttrande, då en gång en slav vid namn Manes rymde ifrån honom: ”Om Manes kan leva utan Diogenes, varför då icke Diogenes utan Manes?” Forskare, som förkastar de flesta Diogenesanekdoter från senare tid såsom oäkta, håller ordet för autentiskt. Hur som helst måste denne Diogenes på sitt sätt ha varit en hjälte ej blott i ord utan även i gärningar, och hans allvarliga försök att realisera det kyniska idealet är åtminstone mera aktningsbjudande än många av de stoiske vises exempel. - När han var trött på att längre vistas på jorden lär han ha sökt en frivillig död - helt enkelt genom att upphöra att andas. Fysiologerna har bestritt möjligheten av en sådan död, men det torde vara outrett hur långt själens herravälde över kroppen genom långvarig övning kan drivas. Säkert är att självmordet bland kynikerna i senare tid icke hörde till det ovanliga. En senantik författare, den bekante satirikern Lukianos, var ögonvittne till och har skildrat huru en sådan kynisk tiggarfilosof vid namn Peregrinus frivilligt vid de olympiska festspelen besteg bålet för att efterlikna Herakles, kynikernas sedliga ideal. - Ty såsom ett slags antika tiggarmunkar fortfor kynikerna ända till antikens slut att vandra land och rike omkring. För kulturhistorikern och sedeskildraren bibehåller de alltjämt sitt intresse, men i det mänskliga tänkandets historia har de icke längre att göra. Allt som har teoretisk eller etisk innebörd i kynikernas visdom övergår nämligen i stoicismen.

Om Diogenes från Sinope förtjänade sitt öknamn ”hunden”, så är det förvisso det sista som kunde sägas om stiftaren av en annan på en gång med kynikerna besläktad och dem motsatt filosofskola, som utgick från Sokrates, Aristippos från Kyrene. Lika litet som i fråga om Antisthenes och Diogenes är vi tillförlitligt underrättade om hans läror, och av hans skrifter finns intet i behåll, ja, det kan icke ens med full visshet fastställas huruvida han författat något. Han lär en gång med anledning av de olympiska spelen ha kommit till Grekland, där fått höra talas om Sokrates, slutit sig till honom och kvarstannat i Aten till Sokrates död. Platon omtalar dock i Faidon att Aristippos vid detta tillfälle varit frånvarande. Senare berättas han ha företagit vidsträckta resor, gärna varit sedd vid furstehoven, och bl. a. sammanträffat med tyrannen Dionysios. Legenderna vet att förtälja åtskilligt om kontroverser mellan de båda männen därstädes (Hjalmar Söderberg har utnyttjat dem i sin roliga novell ”Filosofen från Kyrene”).

Liksom den kyniska skolan i allt väsentligt senare uppgick i den stoiska, så har Epikur och hans skola tillägnat sig åtskilligt av kyrenaikernas (eller hedonisternas, av grek. hedone - njutning) läror. Det torde med hänsyn till det sparsamma källmaterialet vara ganska svårt att göra en klar boskillnad. Aristippos synes till sin natur och läggning ha påmint rätt mycket om Epikur. Han var en fin och själfull natur, behaglig i umgänget med människor, mild och saktmodig, kort sagt en man med takt och levnadsvett. T. o. m. En sådan sådan dygdemagister som Cicero måste tillerkänna honom ”stora och gudomliga företräden”. ”Det låg”, säger Gomperz, ”ett drag av solig glädje över hans natur, vilket kom honom att varken ängsligt sörja för framtiden eller häftigt gräma sig över det förflutna. Hans nästan exempellösa förening av förmågan att njuta med frihet från behov, hans mildhet och undfallenhet gentemot varje förolämpning gjorde på hans samtida det djupaste intryck.” Karakteristiken skulle ha passat ungefär lika bra på Epikur, och det är tydligt att båda dessa tänkares läror i hög grad återspeglar deras personlighet.

Sokrates hade lärt att dygd är lycka. Aristippos lär att lycka är dygd, men han bestämmer lyckan närmare såsom lust. Den bästa livsföringen är den som uppnår ett maximum av lust. Lusten är icke, såsom senare filosofer från Epikur till Scho penhauer hållit före, något rent negativt, frihet från smärta, utan ett positivt gott, en ”mild och jämn rörelse i själen”. Det liv som skänker mest lust är icke det som avhåller sig från njutningen, utan det som på det rätta sättet gör bruk av denna. Ögonblickets lust är icke att förakta, ty det vore dålig ekonomi att alltför mycket räkna med en oviss framtid. Det är, som vi ser, en annan ”mätningskonst” än den sokratiska, men om den också etiskt sett får anses stå lägre, är den dock icke utan vidare att förkasta som en ”krass” njutningsfilosofi. Det gäller för Aristippos att kunna behärska njutningen, att icke vara slav under den. ”Jag äger men jag äges icke”, lyder en av hans sentenser. Skillnaden mellan hedonisternas och kynikernas livsåskådning är icke så stor som samhörigheten. Båda skolorna enas om att frihet och oberoende, förmågan att ”sätta sig över” hävdvunna meningar och lösgöra sig från alla konventionella band är den väsentligaste betingelsen för den vise. Skillnaden är blott den att medan kynikerna med sublimt förakt vänder sig ifrån allt detta livets goda såsom något värdelöst, hedonisterna däremot menar sig ha skäl att göra ett förnuftigt bruk därav.

Under den hedonistiska skolans senare utveckling synes den alltmer ha närmat sig Epikurs ståndpunkt. Sålunda hävdade Theodoros, en senare kyrenaiker med tillnamnet atlaeos, ”ateisten”, att lyckan låge i en jämn och lugn sinnesförfattning, medan en annan, Annikeris, framhöll att andliga njutningar under alla förhållanden vore de sinnliga överlägsna. En samtida till denne, Hegesias, kallad Peisithanatos, ”självmordsintalaren”, var av den meningen att livets olust för det stora flertalet övergår dess lust och att därför självmordet (genom frivillig uthungring) vore att rekommendera. Med honom slutar den hedonistiska skolan eller uppgår i Epikurs. I sedelärande predikningar har han ofta fått figurera såsom ett varnande exempel på vart njutningsfilosofin leder; han påstås ha ”dragit ut dess yttersta konsekvenser”.

2. Stoicismen

Vi kommer nu till den filosofskola som var den ledande under nära nog hela den senare antiken. Den räknar bland sina representanter de ädlaste andarna under denna tid och har på alla områden av kultur och statsliv utövat ett ofantligt inflytande. En allmän kulturhistoria skulle för att göra den rättvisa behandla den på ett vida utförligare sätt än här kan bli fallet.

Sitt namn har stoicismen av Stoa, pelarhallen i Aten, där dess stiftare Zenon församlade sina lärjungar. Bördig från en fenicisk koloni på Cypern hade denne i slutet av 300-talet (hans födelseår uppges till 341 f. Kr.) kommit till Aten och slöt sig till att börja med till kynikerna, närmast till Krates, diktaren i kynikernas krets. Någon originell tänkare var Zenon knappast; i Platons Akademi förebrådde man honom att han utgav dess läror för sina egna och klädde om dem ”i feniciska kläder”, och sin praktiska filosofi upptog han väsentligen från kynikerna. Men en originell personlighet måste han ha varit, som mäktigt imponerade på sin samtid. Av hans skrifter finns blott obetydliga fragment, några kärva sentenser, som senare författare bevarat. Traditionen uppger att han frivilligt slutat sitt liv i en ålder av 75 år, sedan han ett halvsekel förestått den skola han grundat. Hans efter-

trädare blev Kleanthes, författare till den bekanta ”hymnen till Zevs”, som Paulus citerar i sitt tal på Areopagen i Aten. Men den egentliga ledaren var Krysippos (280-209) en utomordentligt flitig skriftställare som, om man får tro Diogenes Laertius, avfattat ej mindre än 700 böcker, av vilka titlarna på de 311 i som berör logiska spörsmål anförs. ”Hade icke Krysippos varit, så vore icke Stoa”, hette det senare. Genom honom har stoicismen i varje fall mera teoretiskt utformats, och de flesta läror som återkommer hos de senare stoikerna går tillbaka på honom.

År 155 f. Kr. anlände från Grekland till Rom en beskickning i vilken några stoiska filosofer befann sig; för första gången hördes, icke utan motstånd från det gammalromerska partiet, grekisk filosofi i världsmetropolen vid Tibern. Romarnas praktiska läggning gjorde dem inte skickade till några nydanare inom filosofin, men genom den flitige Ciceros populariseringar, som visserligen i många stycken också innebär förflackningar, spriddes dock den grekiska tanken till vida kretsar i den romerska världen. Innan stoicismen i populariserad form förs ut av Cicero har den dock - i den s. k. mellersta Stoa - genom filosofer sådana som Panaitios och Poseidonios fått en mera synkretistisk prägel, särskilt genom påverkan från Akademien, som samtidigt utbildas i skeptisk riktning.

Den senare stoicismens främste representant under den romerska kejsartiden är Seneca. Bördig från Spanien kom han såsom advokat till Rom och ernådde genom sin ställning som lärare för Nero någon tid ett betydande politiskt inflytande. Ingen originell tänkare men en glänsande skriftställare, en ädel och högsinnad, om också icke fläckfri karaktär, har han kanske mer än någon annan förmedlat stoikernas tankar till senare tider. Jämte honom bör i Stoas historia nämnas Epiktet (omkr.50-130 e. Kr.), en frigiven slav, som med sin flitigt lästa enkeiridion (handbok) givit ett litet klart och energiskt skrivet kompendium till den stoiska etiken, samt Marcus Aurelius, den kejserlige filosofen, om vars ”självbetraktelser” Stuart Mill icke utan skäl sagt att de är ”den antika andans ädlaste etiska produkt”. Även efter hans död 180 e. Kr. fortlever den stoiska skolan till fram emot mitten eller slutet av trehundratalet, då den helt undanträngs av tvenne sinsemellan tävlande rivaler, kristendomen och nyplatonismen, vilkas inbördes kamp bildar sista akten i den antika tankens drama. Såsom redan antytts bildar de teoretiska läror som Stoa omfattar blott underlaget för dess etik. Dock torde det vara lämpligast att vid en konturteckning av stoicismen börja med dem, enär de bildar den bakgrund mot vilken den stoiska uppfattningen av den rätta livsföringen och den vises ideal bör ses.

Den filosof som stoikerna i sin uppfattning av ”tingens natur” och tillvarons väsen närmast ansluter sig till, är Heraklit från Efesos. Med en modern term skulle man kunna beteckna deras uppfattning av tillvaron såsom materialistisk monism. Stoikerna känner icke den platonska motsättningen mellan materia och idé eller den aristoteliska mellan materia och form. Allt är materia; t. o. m. rent abstrakta begrepp, egenskaper osv. som tillkommer något, beror på förhandenvaron av materia. Och dock är det en högst väsentlig skillnad mellan en materialism sådan som stoikernas och en sådan som mötte oss hos Demokrit. Hos den senare har vi att göra med en dualistisk materialism, för vilken det kroppsliga är ett slag av materia, det själsliga ett annat; här är däremot allt av ett och samma urämne. Men samtidigt är hela detta urämne besjälat: det är på en gång själsligt och kroppsligt, och såsom vi skall se lägger stoikerna långt mera vikt vid tillvarons förnuftiga eller besjälade sida än vid dess materiella.

Detta urämne antar stoikerna efter Heraklits föredöme vara elden, ”den skapande elden” (pyr teknikos). Allt framgår ur elden och omvandlas åter däri. Elden övergår genom förtätning till de övriga grundämnena, och dessa i sin tur återgår genom förtunning till eld. ”Av allt blir allt; av vatten luft, av luft vatten, eld av luft, av luft eld. Varför skulle då icke också av vatten kunna bli jord, av jord vatten?” (Seneca). ”Det ges blott ett solljus, även om det brytes mot väggar, berg och tusende andra ting, det ges blott ett grundväsen, även om det på samma sätt brytes i kroppar av tusen slag, blott en själ, även om den bryter sig i tusen naturväsen och individer, blott en tänkande ande även om den förefaller splittrad.” (Marcus Aurelius) . Denna ”väg uppåt” och ”väg nedåt”, varigenom elementen övergår i varandra, är en rytmisk process, som i oändlighet upprepas. Liksom Heraklit kallar eldens rytmiska växling ”Zevs lek”, så liknar stoikerna världsalltet vid Herakles, som förbränner sig själv. ”Världsbranden inträffar då Gud beslutat att börja en bättre värld och förinta den gamla; ty från honom är uppkomst och från honom undergång.”

Ty lika litet som Zevs lek enligt Heraklit är en laglös anarki, försiggår enligt stoikerna elementens omvandling från och till urelden och över huvud skeendet i världen utan lag och ordning. Allt som sker sker av nödvändighet - i Stoas världsallt såväl som i Demokrits. Men medan den senare blott räknar med den mekaniska nödvändigheten, ananke, är det hos stoikerna alltid fråga om ändamålsbestämd förnuftig nödvändighet, logos. ”Zenon”, heter det i ett fragment, ”menar att lagen är gudomlig och har makt att befalla det rätta och förhindra det orätta. Likaledes kallar Zenon Gud för en gudomlig och naturlig lag.” Denna gudomliga lag genomtränger världen ”på samma sätt som honungen vaxkakorna”. Varje del av Kosmos bär spår av denna lag eller förnuftiga ordning, genomströmmas av urelden, gudomens skapande ande. I poetisk form har skalden Vergilius givit uttryck åt denna tanke i Acneidens sjätte sång, där det heter:

Både i himmel och jord och i själva vågornas rike,
både i månens glänsande klot och i stjärnan av dagen
verkar en ande, som nära förent med den kroppsliga världen
rörelse sprider och liv i dess genomströmmade lemmar.

Lagen, gudomligheten, urelden, världsförnuftet, ödet, den förnuftiga nödvändigheten, den skapande naturen - allt blott olika namn för en och samma sak - kallas ofta i stoisk terminologi logos spermatikos, ”sädesartat förnuft”, emedan det alstrar ständigt nya ting och väsen. Detta ena världsförnuft splittrar sig i en mångfald ”frön”, logoi spermatikoi, och tränger på detta sätt skapande och formande in i varelserna och tingen. Likväl förlorar det därigenom icke sin enhetlighet, lika litet som - för att taga en i senare panteistisk filosofi gängse bild - en luftström förlorar sin enhetlighet därför att den passerar genom en serie orgelpipor, som ger olika ton. Människosjälen är ett sådant utflöde ur den gudomliga urelden och återgår vid kroppens upplösning till denna. ”Du skall förintas i det som frambragt dig, eller rättare, du skall efter det allmänna kretsloppet återbördas till det sädesartade förnuftet”. (Marcus Aurelius).

Att allt i världen sker i överensstämmelse med förnuftet anser sig stoikerna kunna sluta sig till av naturens visa och ändamålsenliga inrättning. Ytterst går alla de uppbyggliga deklamationer härom, som överflödar så ymnigt i upplysningstidens deistiska litteratur, tillbaka på stoikerna. Ett prov från Cicero må anföras; han lägger orden i Krysippos mun: ”Säkerligen är intet av allt förhandenvarande förträffligare, intet värdefullare, intet skönare än världen, och ej nog med detta, utom den låter sig icke heller något förträffligare tänkas. Och om det nu icke gives något förträffligare än förnuft och vishet, så måste dessa nödvändigt finnas i det, som vi erkänner såsom det bästa. Vore det väl eljest möjligt, att jorden omväxlande blomstrade upp och sedan stelnade av köld eller att ebb och flod vid havet och i sunden rättade sig efter månens upp och nedgång, eller att vid en omvridning av hela himlen stjärnornas varandra så olika omlopp förblir i sin ordning? Omöjligt skulle detta så kunna sammanträffa med den allmänna harmonien mellan världsalltets delar, om icke detta sammanhölles av en gudomlig, allt förenande livgivande fläkt.” Vi är, som synes, i nära grannskap av Leibniz tankar om ”den bästa bland världar”. Man måste likväl, när man läser sådana betraktelser, ta hänsyn till att mellan oss och dem ligger hela den nyare naturforskningen. Vi behöver icke längre förundra oss över harmonin mellan månens rörelser och ebb- och flodfenomenet. Att den hos människor som icke kände det naturliga sammanhanget mellan sådana företeelser måste ha uppväckt förundran är förklarligt nog.

Ändamålsenlighet betyder ju alltid en ändamålsenlighet för något. För vem är då världen och dess ting så ändamålsenligt inrättade? Den äldre Stoa ger här det populära svaret: För människan. Det är sålunda en yttre ändamålsenlighet det är fråga om. Försöket att påvisa hur allt i naturen tjänar oss människor till det bästa drivs ända till det groteskt karikatyrmässiga. Så berättar oss Plutarkos, att den gamla Stoa upptäckt att naturen skapat lopporna för att vänja oss av med för mycken sömn och råttorna för att få oss att lägga bort ovanan att lämna saker och ting utan tillsyn. Det är ungefär som när salig Haqvin Spegel prisar Guds vishet, som gjort havet salt för att vi skall kunna salta vårt fläsk och få törst efter det goda ölet. - Långt djupare och mera storslaget fattas begreppet naturens ändamålsenlighet i den senare Stoa. Där är det fråga om den inre ändamålsenligheten, den som Schopenhauer definierar som en ”så ordnad överensstämmelse mellan alla delar i en organism, att uppehållelsen av dess art därav blir följden och framstår såsom ändamål.” Så säger t. ex. Marcus Aurelius : ”Varje del av naturen är god, som det helas skapande kraft frambringar, och som tjänar till att uppehålla detta.” Varje väsen besitter sålunda en inre ändamålsenlighet såsom individ betraktat och bidrar dessutom till ändamålsenligheten i det hela. Man kan inte förneka att denna syn på tillvaron har skönhet och stor stil. Om allt tjänar till det helas ändamålsenlighet, så blir intet i och för sig lågt och föraktligt, fult och mindervärdigt. Det är samma åskådning som Leibniz i teodicen uttrycker så: ”Ingen substans är för Gud absolut förkastlig eller absolut värdefull ... Denna åsikt är en rest av den gamla, illa anskrivna grundsatsen, enligt vilken allt är till blott för människans skull.”

Men hur låter sig denna syn, enligt vilken allt är gott och förnuftigt, allt en skön och fulländad harmoni, förenas med erfarenhetens skriande vittnesbörd om motsatsen? - Vi har mött detta problem - teodiceproblemet - redan förut hos Heraklit, och varje optimistisk filosofi måste brottas med det, men i antikt tänkande har det ingenstädes (möjligen med undantag för nyplatonikerna) fått en mera ingående behandling än hos stoikerna. Den grekiska filosofin har icke lagt något enda

argument till deras, och den nya filosofin har icke haft mycket att säga i saken, som icke åtminstone antydningsvis kommer fram hos dem.

Först och främst griper stoikerna till all teodices centrala motiv, harmonimotivet. Deras tankar här är blott en utveckling av vad de storslagna heraklitiska fragmenten redan in nuce rymmer, nämligen att vad som från delens synpunkt ter sig som något ont från det helas synpunkt kan vara något gott och bidra till symfonins samklang. ”Icke höves det delen att vara missbelåten med vad som sker för det helas skull”, säger Marcus Aurelius. Världsalltet, ”Zevs stat”, måste liksom andra stater vara så inrättat att den enskilde medborgaren får lida för det helas väl. ”Ibland träffas den välsinnade av en olycka, icke såsom den illasinnade till straff utan enligt en annan ordning, liksom det sker i staterna.”

Vidare framhåller stoikerna det ondas betydelse såsom moraliskt uppfostringsmedel. En nådig försyn, menar Krysippos, ”har utsatt människorna för allehanda faror och ett hårt levnadssätt, för vilda djur, pantrar, lejon och björnar, för att de skall öva sig i tapperhet”. Och liksom den borgerliga lagens straff icke betraktas som något ont ehuru de utsätter de brottsliga för lidande, så kan också det onda tjäna som avskräckande medel, som ett straff och en tuktomästare till det goda. ”Liksom komedierna innehåller löjliga verser, som i och för sig är dåliga, så kan man också klandra det onda i och för sig, men för somliga kan det vara till nytta.” Så har gudarna sänt hunger och sjukdomar ”för att det ondas bestraffning skall tjäna andra till varnagel”.

Här ligger ju visserligen den invändningen så nära till hands att den blindaste måste se den, att den värld inte är fullkomlig och alltigenom förnuftig där sådana straff och avskräckande medel behövs, lika litet som någon lagstiftning skulle vara av nöden i ett ”de heligas samfund”. Men stoikerna står icke alldeles svarslösa gentemot detta. Visserligen kan de blott svara med en inkonsekvens, som bryter enheten i hela systemet, och detta är ytterst karakteristiskt för varje teodice av denna typ. Gud (försynen, pronoia) vill det goda, men det finns en makt som sätter motstånd mot hans vilja. Platon hade funnit världen vara en blandning av logos och ananke, förnuftig och blint kausal nödvändighet, och ehuru den enligt stoikerna ju skall vara helt igenom förnuft, så kan de dock icke undgå att till slut få med en irrationell, oförnuftig princip, som begränsar Guds allmakt. ”Krysippos säger i böckerna om försynen”, berättar Diogenes Laertius, ”att världen styrs av förnuftet och försynen, eftersom förnuftet genomtränger allt liksom själen i oss. Men i några delar mer, i andra mindre.” Den kraft som sätter motstånd mot förnuftet är materien, väl att märka den passiva, tröga materien, ty förnuftet är ju självt materiellt. Gud är konstnären och världen är hans konstverk, men, säger Seneca, ”en konstnär kan ju icke ändra den materia med vilken han arbetar”. Här är en tydlig dualism i klar strid mot systemets fundament. Möjligen kan man vänta en sådan hos en populär eklektiker som Seneca, men även i några äldre stoiska fragment kommer denna åskådning till synes. Så heter det t. ex. : ”Allt stammar ur detta allmänna världsförnuft och uppstår ur det som en nödvändig verkan. Lejonets gap, allt förstörande, allt skadligt, törntaggarna och smutsen är biprodukter av det goda och det sköna.” Men en Gud, som för att skapa det goda och sköna måste frambringa sådana biprodukter, är tydligen antingen icke allsmäktig eller icke god.

Detta begrepp, biprodukt eller tillfällig verkan, spelar f. ö. en viss roll i stoikernas teodice. Liksom agnarna faller bort då säden tröskas, så uppkommer, när

det visa förnuftet genomför sina avsikter, stundom vissa biverkningar, som det vore småaktigt att räkna med, ehuru de icke är goda. Plutarkos, som skrivit ett polemiskt verk mot stoikerna, anmärker icke utan skäl att det är något lättvindigt att behandla sådana händelser som den orättfärdiga domen över Sokrates, innebrännandet av det pythagoreiska förbundet eller Zenon eleatens kvalfulla död som bisaker. - Så visar sig den stoiska teodicens försök att lösa ett olösligt problem överallt i förlägenhet; det är som att försöka ställa en kägla upprätt med spetsen nedåt; alltid vill den ramla över åt ena eller andra sidan. Om det fysiska onda är ett straff för det moraliska, så förklarar detta i alla fall icke varför det moraliska onda över huvud finns till; om "materien" eller någon annan alogiskprincip skall vara orsak till det onda, så har man frångått själva utgångspunkten; om det onda blott är en "biprodukt", har man kringgått frågan, och menar man att det onda hos delen bidrar till det helas harmoni, så blir den enskilda delen i alla fall därför icke mindre ond. - Icke heller kommer man någon vart med den sista utvägen, som stoikerna ibland tillgriper, att det goda måste ha en logisk motsättning till sig själv och att sålunda det onda måste existera liksom skuggan finns så länge ljuset lyser. Epikur säger en gång: "Gud ordnade sommar och vinter, fruktbarhet och ofruktbarhet, dygd och last och alla sådana motsatser till en harmoni hos det hela." Och i samma anda Marcus Aurelius : "Om du tar anstöt av en människas fräckhet, så fråga dig strax, om det över huvud vore en möjlighet att en värld kunde existera i vilken det icke funnes sådant. Det är icke möjligt. Begär alltså icke det omöjliga." Denna tankegång går tydligen tillbaka på Heraklits lära om motsatsernas enhet; men i detta sammanhang blir den ingenting annat än en tom tankelek. Riktigt, är att varje begrepp förutsätter en kontradiktorisk motsats, varje A ett non-A. Men det onda är icke någon kontradiktorisk motsats till det goda, lika litet som svart är det till vitt. Det innebär därför alls icke någon logisk motsägelse att tänka sig en värld där det blott finns gott och icke något ont.

Emellertid får man icke för de logiska brister som vidlåder denna teodice bortse från den storstilade, sublima fromhet och andakt inför tillvaron som ligger bakom den. Det har ofta blivit sagt att den stora optimismen och den stora pessimismen är nära i släkt. Ja, ty släktskapen består däri att båda är religiösa, baserade på en religiös upplevelse, ett religiöst sätt att reagera på tillvaron. Det behövs intet mod till att i välstånd och goda dagar se bort från det onda, knäppa händerna fromt samman och prisa en nådig försyn. Men det behövs mod till att se tillvaron i vitögat, se dess onda och själv lida av det och ändå trots allt skönja förnuftets ljuslinje blänka till bakom mörkret. Hos stoikerna finns nog ofta rätt mycket av gottköps- och vaneoptimismen, och detta har med rätta utmanat satiren - den stoiske skrävlaren som jämrar sig för en smula tandvärk är en tacksam komedifigur - men det bör ihågkommas att där icke heller finns så litet av denna tappra, stolta optimism trots allt som icke låter sig vederläggas av några förnuftsskäl. Icke utan grund kom en tänkare som Friedrich Nietzsche att i den stoiske vise se en sinnebild för sitt sedliga ideal, sin hårda livsbejakelse, sin lidandets och smärtans filosofi.

Det stoiska världsförnuftet, den opersonliga skapande och förbrännande urelden kommer för denna religiösa känsla att te sig som en försyn, och får därmed till hälften personliga egenskaper. Det är naturligt så, och man kan iaktta det i nästan all religiös panteism. Seneca, Epiktet och Marcus Aurelius talar ofta om Gud i det närmaste som ett personligt väsen, en kärleksrik och mild fader. Icke blott Senecas etik utan även hans gudsbegrepp kan ibland föra tanken till kristendomen,

om ock allt vad kyrkofäder har att förtälja om hans direkta beröring med denna är att förvisa till fabeln. - Trots allt är olikheten vida större än likheten. William James, den fine amerikanske religionspsykologen, torde i stort sett ha rätt i följande ord: ”Det är en oerhörd yttre och inre skillnad, om man accepterar världen på den stoiska resignationens grå och färglösa sätt eller med de kristna helgonens lidelsefulla lycka. Skillnaden är lika stor som mellan aktivitet och passivitet, som mellan defensiv och aggressiv hållning. Hur den enskilde än gradvis kan växa från det ena tillståndet till det andra, hur många de mellanliggande stadier är, som olika typer representerar, känner man likväl, när man ställer de typiska extremerna bredvid varandra till jämförelse, att man har framför sig två skilda psykologiska världar och att man passerat en kritisk punkt, om man gått från den ena världen till den andra … Om vi jämför stoiska och kristna yttranden med varandra, ser vi mycket mera än en läroskillnad. Det är snarare en känsloskillnad emellan dem. När Marcus Aurelius reflekterar över det eviga förnuftet, som har inrättat världen, är det i hans ord en isande kyla, som man sällan möter i en judisk och aldrig i en kristen religiös urkund. Universum är accepterat av alla dessa författare, men hur tom på lidelse och jubel är icke den romerske kejsarens ande. Jämför hans logiska sats: ’om gudarna icke bekymrar sig om mig och mina barn, så finns det någon orsak därtill’, med Jobs smärteskri: ’fastän han plågar mig, vill jag ännu förtrösta på honom’, och ni skall genast inse den skillnad jag syftar på. Den amma mundi, som med stoikernas samtycke får förfoga över hans öde, är till för att kräva respekt och underkastelse, men den kristne guden är till för att älskas, och skillnaden i känsloatmosfär liknar den mellan ett arktiskt klimat och tropikernas, ehuru resultatet, då det gäller att utan klagan acceptera givna förhållanden, abstrakt sett kan synas vara ganska likartat.”

Den ursprungliga stoicismen antog, såsom vi redan nämnt, att själen efter kroppens upplösning uppgår i det allmänna världsförnuftet. Det finns icke plats för någon individuell odödlighet i Stoas värld, och odödlighetstanken har följaktligen icke heller spelat in i dess etik. Epiktet och Marcus Aurelius förblir denna åskådning trogna, medan däremot Cicero och ännu mera avgjort Seneca - naturligtvis under platonskt inflytande - hävdar en personlig odödlighet och låter sin etiska åskådning färgas därav. Cicero upprepar i sin lilla vackra dialog ”Om ålderdomen” de bekanta odödlighetsbevisen från Platons Faidon, och Seneca är en hänförd förkunnare av själens odödlighet och den rena själens saliga liv, när den befriats från kroppen, vari den, såsom han med Platon säger, befinner sig i ett fängelse. ”Den dag, som du fruktar såsom den sista, är evighetens födelsedag ... En gång skall naturens hemligheter avslöjas för dig, mörkret här skall skingras och ljuset skall från alla håll bryta fram. Tänk blott, hur stark denna glans skall vara, när så många stjärnor förenar sitt ljus. Ingen skugga skall fördunkla klarheten. I samma ljus skall varje punkt på himlen stråla. Dag och natt är blott växlande tillstånd i den lägre luftkretsen. Då skall du säga, att du förut levat i mörkret, när du, och detta med hela ditt väsen, har fått syn på ljuset, som du nu blott genom dina ögons trånga portar förvirrat uppfångar. Och dock beundrar du det redan ur fjärran. Hur skall då det gudomliga ljuset icke förefalla dig, när du skådar det på dess eget rum?”

Vi har med en viss utförlighet dröjt vid Stoas världsbild, enär den representerar ett utomordentligt karakteristiskt kapitel i senantik livsåskådning. Också är det blott utifrån den såsom bakgrund som man förstår det stoiska vishetsidealet, som vi nu skall söka teckna.

Ville man ur litteraturen söka en gestalt, vars livsföring närmar sig den som för stoikerna står såsom den högsta, torde man knappast kunna finna någon lämpligare än Ibsens *Brand*. När denne en gång sammanfattar sin förkunnelse i dessa ord:

Vaer ikke et idag, igår,
og noget andet om et år.
Det, som du er, vaer fuldt och helt
og ikke stykkevis og delt.

så är det som ett eko från Stoa. Ty vad Zenon och hans lärjungar framför allt fordrar av en förnuftig livsföring, en sådan som leder till eudemoni, är konsekvens, järnhård konsekvens i stort som smått. ”Målet är”, utropar Zenon, ”att leva konsekvent, efter en enda med sig själv överensstämmande princip, då de som lever motsägelsefullt icke uppnår någon eudemoni.” ”Du får icke den ena gången vara slav, den andra fri”, säger Epiktet, ”utan helt och fullt och av hela din själ antingen det ena eller det andra”. Och i grunden känner han blott en enda dygd, som är moder till alla andra, troheten mot sig själv. Seneca jämför människan med en skådespelare och framhåller att den som lever inkonsekvent liknar en skådespelare som faller ur sin roll. ”Ingenting är föraktligare än att bli sig själv otrogen.” ”Med största tillförsikt kan man säga att det högsta goda är endräkt med sig själv. Dygderna måste finnas där varest det finns harmoni och enhet, lasterna äro disharmoni.”

Man invänder här att det blir ett rent formellt kriterium, som ingenting säger om de goda handlingarnas innehåll. Finns det, kan man fråga sig, icke likaväl en konsekvens i det onda som i det goda? - Stoikerna står ingalunda svarslösa inför ett sådant argument. Människan är av naturen god, ty hennes själ är ju ett utflöde ur världsförnuftet, som är gott. Hennes innersta vilja är god, och varje ond handling är därför en inkonsekvens, en avvikelse från hennes rätta natur. Därför består hela hennes dygd i att, som Marcus Aurelius säger, ”följa den raka vägen enligt lagen (naturens, förnuftets lag), eller Gud, som själv alltid följer den rätta vägen”. Det är sålunda samma trygga tro på att det rätta och goda är Kosmos egen ordning, varav människan är en del, som möter oss hos stoikerna som hos Sokrates, blott med den skillnaden att tankegången hos de förra tillspetsas på ett sätt som ibland får ett visst drag av omänsklighet över sig.

Detta framträder måhända ingenstädes mera karakteristiskt än i stoikernas ställning till ångern. Åtskilliga moralfilosofer utdömer på olika grunder ångern, t. ex. därför att, såsom Spinoza säger, ”den som ångrar är dubbelt olycklig”. Stoikerna gör det av det originella skälet att den innebär en inkonsekvens. Man skall inför sig själv och inför världsförnuftet kunna stå för sina handlingar, tycker de. ”Den vise ångrar aldrig sina handlingar, han ändrar aldrig ett beslut”, säger Seneca. Ja, om vi verkligen vore visa, nämligen. Då vore det en självklar sak, ty då skulle vi ju aldrig behöva göra det. ”Filosofin åstadkommer det som jag anser för det högsta: att du aldrig behöver ångra dig.” Ja, om filosofin verkligen kunde göra oss till filosofer. Det ligger i hela resonemanget en opsykologisk konsekvens av en till det yttersta driven etisk intellektualism. De makter som förvirrar oss och kommer oss att vika av från det rättas väg är affekterna, men det är typiskt att stoikerna för-

klarar dem bero på felaktiga omdömen. ”Enligt Krysippos i hans bok om affekterna anser stoikerna affekterna för omdömen. Ty penninggirighet är att förmena att penningar är något gott och på samma sätt med dryckenskapen, omåttligheten och de övriga lidelserna.” Hur mycken och kanske alltför litet beaktad sanning, som ligger i detta, hur värdefullt det än är som pedagogiskt direktiv - alltid blir det dock så att det att veta det rätta inte är detsamma som att vilja det. Ingen blir något dygdemönster av stoiska moralpredikningar, om de också talades med de visaste änglatungor. Seneca var Neros lärare.

Att leva konsekvent betyder att leva i överensstämmelse med naturen, vilket är detsamma som att leva i överensstämmelse med förnuftet. ”Då förnuft är givet av en fullkomligare försyn åt de förnuftiga, så levs av dem ett förnuftigt liv i sann mening, om de lever efter naturen; ty detta förnuft uppträder som bemästrare av driften. Därför betecknar Zenon i sin bok om människans natur som mål för människan att leva i överensstämmelse med naturen, vilket är detsamma som att leva i överensstämmelse med dygden, ty naturen leder till dygd” (Diogenes Laertius). Alla affekter är emot naturen, avvikelser från dess harmoni och ordning, och blott den följer naturen som håller sig fri från dem. Därför är apathia, affektfriheten, den stoiske vises tillstånd, den rätta harmonin. Denna apathia är icke detsamma som känslolöshet, den är blott frihet från häftiga och störande skakningar i själen, den är sinnets lugn i medgång som i motgång, det tillstånd som Horatius uppmanar till i den bekanta strofen:

I nöd och trångmål, Dellius, behåll
ditt sinnes jämnmod, men är dig lyckan huld,
dig ej förhäv i trotsig stolthet!
Livet i död dock en gång förbytes.

Men, måste man här fråga, om det dygdiga livet består i att leva i överensstämmelse med naturen, måste då inte alla vara dygdiga? Kan människan såsom ett led i det stora naturskeende, som regleras av en förnuftig nödvändighet, över huvud spjärna emot? Stenen som faller till marken har inte något val om den vill lyda eller ej, den måste följa naturens lag. Och det blir väl knappast någon skillnad, vare sig man med Stoa antar att denna lag är förnuftig eller man med Epikur anser den vara blint mekanisk. Leder m. a. o. icke den stoiska livssynen till en all moralisk ansvarighet upphävande determinism?

Stoikerna genmäler härtill att människan visserligen är en länk i naturskeendet, men att hon dock just såsom förnuftig äger en viss grad av frihet. Icke så att hon på något sätt skulle kunna ändra sitt öde, vad det yttre angår, men så att hon kan bejaka det eller i sitt inre resa sig upp emot det. ”Till det som ses och liksom mottas genom sinnena lägger Zenon ett själens instämmande; han antar att detta finns i oss och är frivilligt.” Fata volentem ducunt, nolentem trahunt, ödena för den villige och släpar med sig den ovillige, lyder en bekant sentens hos Seneca. I yttre mening är sålunda människan orsaksbunden, hennes liv från vaggan till graven är i minsta scen förutbestämt, och hon kan i en given situation icke handla annorlunda än hon gör. Men det är en högst väsentlig skillnad om man spelar sin roll i livet frivilligt eller om man gör det av tvång. Den som gör det frivilligt är situationens

herre, icke dess slav. Han vill vad världsanden vill och vad de andra tvingas till. Sådant är den vises läge. Amor fati, kärleken till ödet, är hans dygd. ”Allt, o Kosmos”, utbrister Marcus Aurelius, ”som harmonierar med dig, är ock något skönt för mig. Intet, som för dig mognat i rätt tid, kommer för tidigt eller för sent för mig. Allt, vad dina årstider bringa, är gyllne frukt för mig. Av dig är allt, i dig är allt, till dig är allt. Diktaren säger: Kepropsstadär mig kär. Skulle du icke vilja säga: Zevs’ stad är mig kär?”

Den sedliga frihet, till vilken människan enligt Stoas lära kan höja sig, är således minst av allt någon godtycklig valfrihet, ett flaxande hit och dit efter infall och nycker. Fri är människan just då hon är som mest bunden, men, väl att märka, bunden av förnuftet. Därigenom ordnar hon in sig i en sedlig världsordning såsom ett led i det hela, en ton i symfonin. ”Om jag”, säger Seneca, ”vill ha ett kort uttryck för grunden till våra plikter, så skulle jag vilja säga: Allt vad du ser, hela den gudomliga och mänskliga världen, är ett enda stort helt; vi är alla lemmar i en och samma kropp.”

Stoas sedliga ideal förtätas i bilden av den vise; han föds liksom Fågel Fenix blott en gång vart femhundrade år, säger Seneca. Andra nämner såsom exempel på förverkligandet av detta ideal Sokrates, Krysippos, Diogenes.

Den vise ensam är skön, rik och fri. Skön, ty endast den dygd som består i att följa naturen är skön. Rik, ty om han ock i yttre mening är fattig, så bär han dock inom sig ett värde, ojämförbart med alla yttre värden. Dessa senare brukar han såsom brukade han dem icke; med lugn och jämnmod kan han kasta bort eller förlora dem. Fri är han, ty vad förnuftet i världen vill det vill även han. Därför kan heller intet i världen rubba hans sinneslugn. I lyckan gläds han icke över hövan, i motgången grämer han sig icke, i plågor och vidriga öden står han orubbligt fast, ty dygden kan han bevara ”även i Falaris oxe”. Det mesta som den fåkunniga hopen sätter högst, blir för honom likgiltigt, ett adiaforon. Allt det konventionella sätter han sig över med suverän frihet, där ett liv i enlighet med förnuftet eller naturen så fordrar. Han känner icke människofruktan, ty vad kan väl människor göra honom? Hem och fädernesland äger han inte, ty hans hem är Kosmos och hans fädernesland är ”Zevs stat”. Han är medborgare i mänskligheten, och sina medmänniskor behandlar han därför med mildhet och överseende. De är barn av en och samma fader, medlemmar av samma familj, föremål för samma gudomliga försyns omvårdnad. - Döden fruktar han ej, ty antingen betecknar den ett uppåtgående i det allmänna världsförnuftet eller ett ingående i en högre klarhet.

Hans Larsson säger en gång synnerligen träffande om alla dem som gjort epok i moralens historia, att de ”legaliter sett utvidgat gränsen för det tillåtna men moraliter sett trängt ihop den”. Dvs. de är icke komna för att upplossa utan för att fullborda. Men detta fullbordande ter sig lätt för samtidens av vissa hävdvunna föreställningar bundna moral såsom ett upplossande. Man kan t. ex. tänka på Kristi ställning till sabbatsbudet. Det blir för honom i det närmaste ett adiaforon, då ju intet kommer an på det yttre utan allt på sinnelaget. Det sagda gäller i hög grad om Stoas moral. I det den spänner kraven så skyhögt, sjunker det mesta av sed och tradition till ett intet för den. Den känner inga nyanser eller opportunitetshänsyn. Därför blir den, om den verkligen tas på allvar, farlig för det bestående. Seneca visste det väl, och en gång skildrar han det öde som i världen skulle drabba den fullkomlige vise på detta sätt: ”Fjättrad, misshandlad, ja, spikad på korset skall han veta att förlåta sina fiender och ödmjukt bringa Gud och människor off-

ret av sitt liv.” Orden är frapperande för moderna läsare - till den grad att man lätt förmodar någon förfalskning. Utan tvivel hör de också till dem som givit kraftigast näring åt förmodandet av en direkt förbindelse mellan Seneca och de kristna. Vi äger ännu en hel brevväxling mellan Seneca och Paulus, som emellertid otvivelaktigt är en grov litterär förfalskning. Att Seneca just nämner korset är ju emellertid mindre underligt, om man tänker på att korsdöden var det vanliga avrättningssättet för slavar och föraktade missdådare på hans tid: korset var antikens galge. Idéhistoriskt sett är stoikernas viktigaste bidrag till den västerländska kulturen deras lära om alla människors naturliga jämlikhet och den på denna lära byggda naturrätten. Slavarna, kvinnorna och barbarerna representerade även för Platon och Aristoteles en lägre människoart; stoikerna proklamerar för första gången det allmänna människovärdet. Det är ingen tillfällighet att till de mest betydande stoiska filosoferna hör en slav, Epiktet, och en kejsare, Marcus Aurelius. ”Människan är för människan något heligt” (homo res sacra homini) är ett bekant yttrande av Seneca. ”Du bör besinna”, skriver han, ”att den som du kallar slav uppstått ur samma säd som du, njuter av samma luft, andas på samma sätt, lever på samma sätt, dör på samma sätt. Då kan du i honom se en friboren lika mycket som han i dig en slav.”

Denna lära om människors jämlikhet grundar sig på den religiös-metafysiska uppfattningen att varje människa inom sig bär en gnista av det gudomliga världsförnuftet. Därför har också varje människa vissa ”heliga och oförytterliga rättigheter”, oberoende av all mänsklig och statlig lagstiftning. Det finns en naturrätt, som icke ostraffat kan kränkas. Redan i den senare antiken blev den stoiska läran om naturrätten av en viss betydelse i praktiken. Den ledde till en humanisering av lagstiftningen och till erkännandet av vissa rättigheter för kvinnorna och slavarna. Iden om ”naturrätten” upptogs av den katolska kyrkan och spelade en stor roll under medeltiden. Men särskilt blev den betydelsefull under kampen mot despotismen på r 600- och r 7oo-talen. Franska revolutionens paroll om ”frihet, jämlikhet och broderskap” går i sista hand tillbaka till den stoiska naturrätten.

- **I Epikurs trädgårdar**

”Jag är verkligen för min del av den meningen - jag säger det, ehuru jag vet att mina stoiska meningsfränder inte gärna hör det - att Epikurs moral är ren och hög, ja, om man tränger djupare in i den, till och med sträng. Ty vad han kallar njutning reducerar han till något litet och utmagrat, och den lag som vi föreskriver för dygden, den föreskriver han för njutningen, nämligen att lyda naturen.” Så skriver Seneca vid ett tillfälle, och orden förråder en större skarpblick för samhörigheten mellan Stoa och Epikur än man av samtid och eftervärld är van vid. Eljest brukar ju gärna epikurismen få gälla som ett ”köttets evangelium” rätt och slätt. I verkligheten är Epikurs etiska åskådning, vilken han själv synes ha tillämpat i sitt liv med en konsekvens och trohet som man nästan endast träffar i antiken, en av den västerländska kulturens ädlaste och mognaste produkter. Epikur har icke stoicismens dystra patos, icke dess högspända krav, men också intet av dess falska poserande med dygden. I stället har han mera av humanitas, liberalitas, generositas. Båda skolorna har sina vrångbilder: Stoa i dygdemagistern, epikuren i den tygellöse vällustingen. Men dessa vrångbilder hör hemma i kulturhistorien, icke i det mänskliga tänkandets historia.

Epikur var i det närmaste årsbarn med Zenon. Han föddes på ön Samos 341 f. Kr. Fadern sägs ha varit en fattig skollärare från Aten. Det är måhända värt att lägga märke till att Epikur var av rent grekiskt blod, medan Zenon, stoikern, hade asiatiskt inslag; ty i den förres sätt att se på livet finns det mera hellensk anda än i den senares. - Det finns en anekdot om hur Epikur kom att börja syssla med filosofin: när han i skolan läste Hesiodos och fick höra att världen uppstått ur kaos, påstås han ha frågat sin lärare varifrån då kaos stammade. Då han ej kunde få något tillfredsställande svar därpå, började han forska på egen hand.

Efter ett kringirrande liv, varvid han även torde ha vistats någon tid i Platons Akademi i Aten, som då förestods av Xenokrates, samt besökt de joniska städerna på Mindre Asiens kust, den grekiska naturfilosofins hemland, grundade Epikur år 311 f. Kr. sin skola i Aten, snarast ett förbund av vänner och likasinnade, som slöt sig tillsammans för att gemensamt förverkliga mästarens vishetsideal. Till skolan hörde en vacker trädgård, på vars port stod skrivet: ”Främling, här är dig gott att vara, här är lusten det högsta goda.”

Epikur framlade sin filosofi i en samling skrifter, varav dock mycket litet gått till eftervärlden. Genom Diogenes Laertius känner vi två brev, dessutom har vi en sammanfattning i aforistisk form av Epikurs filosofi, de s. k. huvudlärorna (kyriai doxai), ett slags katekes, som anhängarna skulle lära sig utantill. Slutligen upptäcktes vid utgrävningen av Herculaneum ett fragment av hans skrift ”Om naturen”.

Vår förnämsta källa till kunskap om Epikurs lära är emellertid icke hans egna skrifter utan den lärodikt som romaren *Titus Lucretius Carus* (99-55 f. Kr.) avfattade ”Om tingens natur”. Vi vet om denne man så gott som intet, men hans storslagna, på tunga arkaiserande hexametrar skrivna och av ett ålderdomligt språk präglade dikt är en filosofisk urkund av allra högsta rang. En svensk forskare och skald, Oscar Levertin, har i en essä ”Till Naturens epos” (i samlingen ”Diktare och drömmare”) ägnat dikten en hänförd hyllning.

Epikurs skola fortlevde vid sidan av Stoa långt in i senantiken. Men medan stoicismen lät de bästa egenskaperna hos romarna komma till sin rätt, emedan dess vishetsideal var besläktat med romarandan, betydde epikurismens omplantering på romersk mark en förvrängning och försämring av dess grundide. Epikurs vishetsideal kan i sin renhet och milda skönhet blott blomma i en hög kulturmiljö; i varje annan blir det lätt råhet och oförnuft. - Alldeles oberättigat var väl därför icke det förakt som epikuréerna gjordes till föremål för av den sjunkande antikens bästa män. De kristna och särskilt kyrkofäderna har dock givetvis tecknat tendentiösa vrångbilder av dem, som går igen i den medeltida litteraturen. Först renässansen har åter gett rättvisa åt Epikur. Den moderna naturvetenskapen med dess strängt genomförda kausal- och lagbegrepp går i sista hand tillbaka till Demokrit och atomisterna; men icke direkt, ty förmedlare har Epikur och hans skola varit.

Lika litet som för Zenon är för Epikur den teoretiska kunskapen huvudsaken. Den ställs helt och hållet i den bästa livsföringens tjänst. Epikur betraktade den vidskepliga fruktan för okända makter, för väsen bakom världen, för tillståndet efter döden osv. såsom den största plåga, från vilken människorna måste befrias för att få ett lugnt och lyckligt liv. Det är också främst som en befriare från detta onda, från den religiösa vidskepelsen och allt vad den har i sitt följe, som hans lärjungar hyllar honom. Lucretius skriver: ”Då människornas liv på jorden var på ett skymfligt sätt tryckt av religionen, som visade sitt

huvud i skyn och med sitt skräckinjagande anlete hotade de dödliga - då vågade för första gången en grekisk man, en dödlig, att se den i ögat och bjuda den spetsen; han som varken gudarnas tempel eller blixten eller himlens hotfulla tordön kunde förskräcka. Desto ivrigare lyfte sig hans andes djärva mod i strävan att för första gången spränga naturens fasta portar.” - Lucretius tröttnar icke att beskriva vilka lidanden religionen dragit över människorna, hur den varit upphov till ångest för orakelspråk, till krig och blodiga människooffer. Grunden till allt detta har varit att människorna icke känt tingens naturliga orsaker och därför sökt dem i övernaturliga väsen:

Källan till all denna skräck, som nu människosläktet förlamar,
är; att så mycket på himlen de se och så mycket på jorden,
vartill de icke tillräckligt förstå den riktiga grunden,
utan den fatta som följd av de eviga gudarnas armar.

Likasom ängsliga barn under skymningen frukta för spöken,
så oroa vi oss under dagen helt ofta och frukta
ting som dock icke ett grand äro mera att rädas än det som
barnen förmena sig skåda och tro på som vore det verkligt.
Denna vår fruktan, som väckts av bristande klarhet i tanken,
måste förjagas, dock ej av den strålande solen på fästet
utan av sanningens sol och en klarare syn på naturen.

Denna ”klarare syn på naturen” består däri att man ser det rätta obrutna orsakssammanhanget. Epikur liksom Demokrit, från vilken han tagit upp hela sin metafysik, hävdar det obrutna orsakssammanhanget i världen, och liksom hos Demokrit är denna orsaksbundenhet av blint, mekaniskt slag. Det står ingen förnuftig världsande bakom Epikurs värld av atomer; verkan följer på orsak i evig länk men utan avsikt och ändamål. Förgäves, säger Lucretius, att någonstädes i detta skeende söka någon princip, ”som kunde bryta orsakernas kedja, så att icke i evighet den ena orsaken skulle följa ur den andra”.

Fallande genom tomma rummet ger atomerna, oändliga till antal, olika till storlek och form men utan ”kvalitet”, upphov till världsbildningen. Dock måste Epikur på denna ståndpunkt verkligen statuera ett undantag från den kausala nödvändigheten. Demokrit hade antagit att de tyngre atomerna faller fortare och därför stöter emot de lättare och på så sätt ger upphov till den första virvelrörelsen, som sedan drar in allt fler atomer i sin krets och danar världen. Sedan Demokrits dagar hade man emellertid funnit att alla kroppar oberoende av tyngden faller lika hastigt. Sålunda skulle atomerna i sitt rätlinjiga fall nedåt aldrig komma i beröring med varandra utan blott röra sig i parallella linjer, om icke en eller annan av dem orsakslöst hade avvikit från sin bana och därigenom kommit i konflikt med de andra. Detta är i själva verket det antagande Epikur måste göra. I själva världsbildningen spelar alltså ett skeende utan orsak in, där all fråga efter grunden blir

meningslös. Men sedan världsbildningen väl skett, behärskas allt av den strängaste kausala nödvändighet.

Själen är enligt Epikur liksom enligt Demokrit materiell, sammansatt av fina, glatta, ”luftartade” atomer. Den borde då konsekvent också vara ett viljelöst led i naturskeendet, saknande förmåga att bestämma sig för det ena eller det andra, ett element i atomernas virveldans. Dock vill Epikur icke medge detta; han håller utan vidare motivering på viljans frihet - av etiska skäl. Just denna lära om viljans frihet i öppen strid mot systemets övriga konsekvenser är ett slående bevis för hur litet det i sista hand för Epikur kommer an på teorin. Om han i stort sett tagit upp Demokrits metafysik, är det närmast därför att den passat honom bäst.

Det atomkomplex som bildar själen upplöses i döden. Långt ifrån att dystert stirra mot denna förintelse av personligheten, som förestår oss, ser epikureerna i denna lära om själens dödlighet den bästa trösten, som bör befria oss från varje fruktan för döden. ”Döden angår mig ej”, säger Epikur suveränt, och han tillägger denna obestridligen ganska sinnrika motivering: ”ty där döden är där är vi icke, och där vi är där är icke döden.” Samma intet, som vi var före födelsen, blir vi efter döden; det ena är lika, litet skräckinjagande som det andra:

Döden har intet för oss att betyda, träffar oss icke, eftersom själens natur har bevisats vara förgänglig; och liksom fordom en gång vi ej kände ringaste fruktan, när till den väldiga kampen de puniska skarorna kommo och all världen, förskräckt av den oro som gick genom henne, ängslig och bävande satt, så långt jorden belyses av solen, så skall ock efter vår död, när själen och kroppen, av vilka själva vi bilda ett helt, löst upp denna nära förening, ingenting kunna oss träffa, som då icke finnas i livet, intet, alls intet, som kan på vår själ en förnimmelse verka, även om jorden med hav eller havet med himlen sig blandar.

Från ändamåls- eller förnuftssynpunkt ter sig den mekaniska nödvändigheten som den blinda slumpen. Det är också den som enligt Epikurs lära står bakom världens öden. Tillfälligtvis har atomerna kommit tillsammans och bildat en värld, och om den ter sig relativt konstant och ändamålsenlig, så beror det helt enkelt därpå att de under oändliga tidrymder har liksom prövat på alla upptänkliga kombinationer, tills just en sådan kommit fram som företer en sådan struktur. I ett blint tärningsspel kommer, om blott tillräckligt många kast görs, slutligen ett lyckokast fram. Som ett sådant måste den nuvarande världen, vars skönhet epikuréerna prisar, betraktas. ”Ty”, säger Lucretius, ”atomerna har i sanning varken genom skarpsinniga överläggningar ställt sig var och en på sin rätta plats, ej heller fastställt, vilka rörelser envar av dem skulle utföra. Utan emedan en sådan mångfald av dem genom så mångfaldiga förändringar av evighet drivits fram genom alltet, så har de genomgått alla slags rörelser och sammansättningar och har slutligen kommit in i ett sådant läge, som utmärker hela det nuvarande världsalltet, och sedan detta under många och långa år uppehållit sig självt, åstadkommer atomerna, då de en gång kommit in i den rätta ställningen, att floder med ymniga vågor ger näring åt det törstiga havet och att jorden, uppvärmd av solens strålar, alstrar nya väsen, de levandes släkter skjuter upp och blomstrar och eterns flam-mor hållas vid liv.” - Icke blott i naturen utan även i historien och människolivet följer allt slumpens blinda lek - trots den ponerade viljefriheten:

Endast tillfällighet kallas vadhelst, som timar i världen både med hänsyn till folk och det land, där något har timat. Hade ej funnits ett stoff eller alstrande ämne för tingen, hade ej funnits ett rum, varest ting haft förmåga att rövas, aldrig

den kärlekens eld, som blev tänd genom Helenas skönhet och sig bedårande smög intill hjärtat på frygiern Paris, bringat den blodiga fejd, som av skalder besjungits, till utbrott.

Men denna tanke, att den blinda slumpen regerar allt, innebär för epikuren långt ifrån något avskräckande. Tvärtom, det är en anledning att icke ta tingen med alltför gravlikt allvar, en anledning att bevara sinneslugn och själens jämvikt även i hårda öden. Världen är för epikuren lika skön och oskuldsfull som barnets lek - just emedan den regeras av slumpen och icke av någon högre vishet.

Liksom för Stoa är även för Epikur frihet och sinneslugn den vises ideal. Aristippos och hans närmaste efterföljare hade sökt lyckan i lusten. Även Epikur gör det i viss mening, men han tänker därvid mindre på starka lustkänslor än på en över hela livet utbredd stämning av klar och stilla ro. Det stoiska idealet var apathia, känslolöshet, Epikurs är ataraxia, själens ro. Vidare känner Epikur en gradering av lusten, som de gamla hedonisterna icke hade räknat med. Han förhåller sig i det fallet till dem som Stuart Mill till Bentham. Intellektuella njutningar, glädjen i åskådningen, det kontemplativa livet står för honom långt högre än sinnenas lust. Det finns åtskilliga drag i Epikurs lust- eller lyckoetik som för honom i grannskapet av helt andra etiska grundläror. Visserligen, säger han, är ett angenämt liv, eudemonia, målet för den vises strävan. Men ett sådant når man icke utan insikt, besinning, måttfullhet, förmåga att klokt avväga det ena värdet mot det andra, självdisciplin och takt. Ja, Epikur säger rent av i ett av de brev vi äger, att man icke kan föra ett angenämt liv utan att vara rättrådig och vis, och att omvänt den vise och rättrådige i alla livets skiften är lycklig. Det är ju Sokrates’ lära, säger man. Så nära träffar rättsmoralen och lyckomoralen här samman. En principiell skillnad blir det ändock, ty vad som blott är medlet för den ena blir målet för den andra. Enligt Epikur måste man vara rättrådig för att bli lycklig; enligt Sokrates är lycka och rättrådighet ett och detsamma.

”Jag äger men ägs icke”, hade Aristippos sagt om sitt förhållande till världens goda. Alldeles detsamma menar nu Epikur. Man skall kunna undvara det och man skall kunna bruka det, man skall med ett ord stå fri i sitt förhållande till det. Måttlighet och återhållsamhet, förmåga att med lätt och glatt sinne finna sig i små förhållanden är en epikureisk dygd såväl som en stoisk. Skillnaden är egentligen den att epikuren i en sådan situation är mera fri från den dygdestolthet som stoikerna så ofta och gärna förde till torgs. Hur enkelt, flärdfritt och vackert skriver icke Epikur själv till en vän kort före sin död i ett av de brev vi äger: ”Bevarande vår själs lycka och frid och stående vid livets sista dag skriver vi till dig detta. Min stranguri och mina magsmärtor tilltager så att till deras mått ingenting mer kan läggas. Till uppvägande av dem har jag endast den sinnesro som jag hämtat ur minnet av våra överläggningar. Men dig ber jag, såsom det anstår din tillgivenhet för mig sen ungdomen och är filosofin värdigt, att taga hand om Metrodoros barn.” - Det måste dock vara god stil på en levnadsvishet som så består provet.

Epikuren är ingen asket av princip, men i praktiken är han det dock av klokhet. ”En liten trädgård, fikon, ost och därtill tre eller fyra goda vänner - det var Epikurs yppighet” (Nietzsche). Epikur varnar själv för ett yppigt levnadssätt, för gästabud och dryckeslag och anbefaller den största måttlighet. Stoikern söker fattigdomen därför att den är en hård och god skola till världsföraktande dygd. När den rike Publius Pulcher hos Fröding mistat allt sitt goda och som en fattig tiggare vandrar omkring som ett ”mål för druckna hetärers och brottares löje”, då kan han

taga denna äkta stoiska tröst: ”Livet har kastat sin mask och med lättare sinne går du till Hades.” Med epikuréns fattigdom är det en annan sak; han älskar den därför att han älskar livet och därför att livet i denna gestalt blir rikast och bäst. Det är dock icke en fattigdom i lump och tiggartrasor han eftersträvar, utan en sådan som äger tillräckligt för den förnöjsamme. Hans bön till livet är alldeles densamma som Sokrates i Faidros riktar till den store Pan och övriga gudar: ”Förlänen mig själens skönhet och harmoni mellan mitt yttre och mitt inre. Låten mig alltid anse visheten vara lyckan i världen, men av guld given mig blott så mycket, som den förnöjsamme - men också endast han - kan vara tillfreds med.” Lucretius förhärligar i sin dikt detta förnöjsamhetens ideal; han ivrar mot all onatur, lyx och förkonstling:

--- Att man icke förstår att naturen
kräver för lyckan blott det, att envar, som kroppsligen sund är,
också skall andligen känna sig sund och befriad från oro.
Alltså vi se, att oss göres behov för det timliga livet
endast av det, som kan fjärma den kroppsliga smärtan ifrån oss.
Även om ej i din festliga sal stå statyer av gossar
härligt förgyllda i rad och med gyllene lampor i händer
att vid din nattliga fest över gästerna sprida belysning,
även om salen ej strålar av guld eller glänser av silver,
även om cittermusik icke ekar från gyllne paneltak:
sådant ej göres behov och naturen ej heller det kräver.
Feberns förtärande hetta din kropp icke lättare lämnar,
om på broderade kuddar och kostelig purpur du ligger,
än om du tvingad av nöd på den fattiges läger får ligga.

En liten fest, ett litet men utvalt sällskap, visa och stillsamma samtal, måttlighet i mat och dryck och vattenblandat vin - det är något äkta epikureiskt. Lucretius tycker om att

--- slå sig ned på en grönskande gräsplan
och med en enkel men närande kost sig behagligt förpläga,
särskilt i leende vår och den tiden av året, som ymnigt
låter i skogar och marker de grönskande örterna blomma.

Sådant är livet i Epikurs trädgårdar. Det känner icke mödan och arbetet, det låter världen gå sin gång utanför trädgårdsmuren utan att bråka för att göra den bättre, det känner icke den hårda pliktuppfyllelsen, kampen och det bittra allvaret. Epikuren låter världen ha sin gång; han engagerar sig icke i den. Han slår inget

slag för att förbättra världen. Detta kan synas som en alltför långt driven passivitet. Men i sin renaste och vackraste form speglar dock detta epikureiska vishetsideal ett stycke av ädel livsföring och har haft inflytande på många av mänsklighetens bästa ända in i våra dagar.

Stoa fann sitt vishetsideal förkroppsligat i idealmänniskan, en sällsynt Fågel Fenix, som föds en gång vart femhundrade år. Även för Epikur tar idealet åskådlig form, men icke i någon människas utan i de saliga gudarnas liv. Ty ehuru han bekämpar all religion såsom vidskepelse tror han på gudarnas existens. Obekymrade om världens öden, utan att ingripa i atomernas virveldan lever de i rymderna mellan världarna. Aldrig skakas deras liv av stormar eller störs av lidelser, ingen smärta, intet bekymmer når deras hem. I drömmar och syner visar de sig stundom för de dödliga, men gagnlöst är att lyfta sina händer i bön till dem, ty de sysselsätter sig icke med människors id och ävlan. Dock höves det oss att vörda dem - och Epikur sägs uttryckligen ha gjort det - såsom förebilder för det fullkomliga livet; ju mera människans liv närmar sig gudarnas, desto mera närmar det sig idealet. Men klyftan är oöverstiglig, ty gudarna är eviga, människorna blott som uppflammande och slocknande ljus, som en sekund glimtar till i slumpens tärningsspel. De epikureiska gudarnas liv är sådant som den tyske diktaren Hölderlin skildrat det i ”Hyperions ödessång”.

I vandren krönta av ljus,
på vita vägar, saliga genier.
Glänsande gudafläktar
smeka er lätt
som kitharaspelerskans finger
heliga strängar.
Sorglöst andas de himmelska,
sorglöst som barnet vid moderns bröst.
Kyskt försänkt
i blygsam knopp
aldrig anden vissnar hos dem,
och de saliga ögonen
skåda i stilla
tidlös klarhet.

IV

Den okände guden (Nyplatonismen)

Det torde väl finnas få tidsepoker i historien som för ide- och kulturhistorikern erbjuder större intresse än seklerna närmast före och efter vår tideräknings början. Men också få tider där det är svårare att hålla isär och klarlägga idéströmningarna, reda ut sammanhangen och ge en totalbild av det kulturella läget. Ty till den grad blandas olika element på det mest heterogena sätt med varandra att det hela närmast gör intrycket av en rykande häxkittel, ur vars brygd i sinom tid en helt ny livsåskådning skulle gå fram. Grekerna hade visserligen sedan äldsta tider stått i livlig kontakt med Orienten, och den har satt sina spår i deras tankevärld; hos Pythagoras och Platon kan detta inflytande spåras, men det gör intet intrång på den grekiska tankens originalitet och skapande kraft. Helt annorlunda sedan Alexanders svärd slagit in Österns portar och världens hellenisering begynt. Ett Dionysoståg av orientaliska gudomligheter drar fram mot väster; bredvid altarna åt Jupiter Stator och Mars reser romarna altaren åt Isis och Mithra. Och - visserligen långsamt i början men oemotståndligt - tränger sig en ny religiös sekt fram, som i sina kultbruk och föreställningar tar upp element från snart sagt alla håll men ändå besitter en obestridlig originalitet, som snart skall visa sig som en världsövervinnande kraft. Den framstående romerske historieskrivaren Tacitus (omkr. 100 e. Kr.) nämner för första gången en "avskyvärd vidskepelse", som från provinsen Judéen utbrett sig till Rom under Neros dagar. Det är kristendomen.

Att denna religionsblandning både själv är ett symptom på att tron på de gamla gudarna undergrävts, och i sin tur påskyndar detta underomineringsarbete, ligger i öppen dag. Tror man fast och visst på de egna gudarna, importerar man icke främmande. Men hos djupare naturer har denna religionsblandning också en annan verkan. Man börjar förstå att gudarna i olika former och gestalter, sådana de dyrkas hos olika folk, blott kan vara symboliska uttryck för olika sidor hos ett och samma väsen, brutna, dunkla och förvirrade strålar ur ett och samma ljus. Framemot antikens slut ser vi hur denna tanke kristalliserar ut sig i ett gigantiskt försök till en universalreligion, vari alla specialreligioner skall vara enskilda moment. Visserligen strandar detta försök - ty en religion skapas över huvud icke på spekulativ väg - men kristendomens seger över denna universalreligion försiggår dock icke utan att den själv upptar väsentliga element därur. Det är knappast överdrivet att säga att den medeltida spekulativa teologin till stor del är nyplatonsk religion i kristen dräkt.

I filosofin äger en liknande process rum. Vi har vid sidan av de slutna skolorna en mäktig tankeströmning, eklekticismen, som icke försvär sig åt någon bestämd skola, men söker till ett helt smälta samman det bästa ur dem alla. Tron på en absolut, objektiv sanning har alltmer undergrävts. Själva Platons Akademi blir högkvarteret för en radikal skepticism. - Som grundläggare för denna riktning nämns en viss Pyrrhon från Elis, en samtida med Aristoteles. Dess främste representant i Platons Akademi är *Karneades* (214 129 f. Kr.). Teoretiskt sett återgår den kritik som skepticismen utövar mot möjligheten av objektiv kunskap helt och hållet på sofisterna, särskilt på Protagoras "homomensura-sats", praktiskt mynnar den ut i en visdom, som låter sig nöja med det sannolika och icke envisas med att finna visshet. Skepticismen kan ha en dubbel uppgift, en positiv och en negativ. Den kan bryta gamla fördomar och bereda väg för ny forskning; sådan är den sunda skepsis som vi möter t. ex. i renässansfilosofin. Men den kan också verka resignation, ty att sträva efter det oupphinneliga kan ju tyckas gagnlöst; sådan är senantikens skepsis. Den ger intrycket av att den grekiska tanken uttömt sina resurser. Och eklekticismen, som tar upp vad den anser bäst ur de olika filosofskolornas

doktriner, framstår mot denna bakgrund som ett försök att summera det hela. Vad har vunnits av de många, varandra inbördes bekämpande skolornas ansträngningar? - Man tror sig finna svaret genom att sammanställa dem alla och söka en försoning, i det att man så gott sig göra låter slätar ut motsättningarna och trubbar av kantigheterna. Det är tydligt att detta alltid betyder förflackning och förytligande, ty det är alltid när en filosofi sätts på sin spets som den visar sin rätta halt. Det kan man iaktta t. ex. hos Cicero, en av de bättre representanterna för eklekticismen; genom sin popularisering av filosofin i den romerska världen har han utfört en stor kulturell mission, men någon skapande tänkare är han icke själv och gör icke heller anspråk på att vara det.

Nu finns det emellertid ett annat och mera djupgående sätt att dra kontentan ur något än genom att blott eklektiskt sammanställa det. Man kan försöka göra en syntes, en organisk tankebyggnad, som i sig upptar föregående tankeriktningar såsom moment i ett helt. Hegel har tänkt sig att i grunden allt framåtskridande i andens värld försiggår på detta sätt, och även om han drivit denna uppfattning till ensidighet, rymmer den dock mycken sanning. Det är därför alls ingen tillfällighet att just Hegel varit den förste som öppnat blicken för storheten i det försök till en sådan filosofisk syntes, en universalfilosofi, som den sista betydande antika filosofiska riktningen, nyplatonismen, representerar. Ty nyplatonismen i dess filosofiska form är icke en eklektisk förening av de många filosofiska skolorna, den är verkligen ett försök till syntes av dem, framför allt av Platon, Aristoteles och Stoa.

Förberett av åtskilliga tänkare och filosofiska skolor, som sökte sammansmälta pythagoreiska och platonska element med orientalisk mystik, får det nyplatonska tankesystemet sin definitiva utformning av Plotinos i tredje århundradet e. Kr. Vi skall innan vi avslutar denna framställning av den grekiska filosofin dröja något vid honom.

Plotinos föddes år 204 i den egyptiska staden Lykopolis icke långt från Alexandria, som nu blivit den antika kulturens världscentrum. Vi äger en utförlig beskrivning av hans liv, avfattad av en vän och lärjunge, Porfyrios. Denne berättar hur Plotinos i unga år vinnlade sig om studier i samtliga alexandrinska filosofskolor utan att likväl finna tillfredsställelse hos någon av dem. Slutligen hänvisade honom en vän till en viss Amnaonios Sakkas, en enkel hantverkare eller arbetare, som ehuru född av kristna föräldrar lämnat kristendomen och fördjupat sig i studiet av den antika filosofin. Vi vet så gott som intet om denne märkvärdige man; blott det att han för Plotinos måste ha haft liknande betydelse som Sokrates för Platon. ”Honom var det jag sökte”, lär Plotinos ha sagt efter att första gången ha åhört honom. I den lärjungekrets, som Ammonios samlade omkring sig och till vilken bl. a. även kyrkofadern Origenes synes ha hört, kvarstannade Plotinos elva år ända till Ammonios död 242. Efter att ha medföljt kejsar Gordianus på dennes misslyckade fälttåg till Persien - väl för att lära känna Orientens visdom - kom Plotinos fyrtio år gammal till Rom, där han grundade sin filosofskola. Här verkade han till sin död 269 e. Kr.

Plotinos’ skrifter har utgivits av hans lärjunge Porfyrios, ordnade i sex s. k. Enneader med nio avhandlingar i varje. Till grund för denna anordning ligger tydligen något slags pythagoreisk talmystik; från innehållets synpunkt är den ganska tillfällig och oredig. Avhandlingarna är av mycket olika värde. Flera av dem verkar som rena tillfällighetsskrifter, och knappast någon är fullt genomarbetad. Men

i enskilda partier röjer de en tankarnas och språkets flykt, som för tanken till Platon. Själv betraktade Plotinos sig blott som en utläggare av Platons tankar, och långt fram i nyare tiden har man icke gjort någon sträng skillnad mellan platonismen i dess ursprungliga och i dess nyplatonska form. Det är i denna sistnämnda som den djupast påverkat romantiken i början av adertonhundratalet.

Det djupaste draget i Plotinos' filosofi är dess glödande evighetslängtan. Hans tänkande har en djupt religiös prägel. Den vises trånad bort från sinnenas värld med dess växling och vansklighet, som Platon tecknat i Faidon, har icke någon mera vältalig tolk än Plotinos. ”Aldrig”, säger T. Ziegler, ”har den platonska längtan efter urbilden starkare fyllt en människas liv och tryckt en djupare prägel på detta än kärleken till det eviga hos den store Plotinos. Ännu mindre än Platon finnande ett hem bland sitt folk, så att säga utan jordisk vilostad, av intet fängslad vid jordelivet utom av en förunderligt mild, saktmodig och god naturs strävan, en stilla önskan att verka gott och lära stort - så lever han i väntan att förenas med det gudomliga, vare sig redan här genom den mystiska extasen eller genom döden.” - Vad Goethe sagt om Spinoza, ”ein gottrunkener Mann”, äger i eminent grad sin tillämpning på honom.

Det vore dock oriktigt att av detta världsflyktiga drag hos Plotinos, denna längtan bort till själens rätta hem, till enheten med Gud, dra den slutsatsen att sinnevärlden med dess skönhet och fägring vore honom likgiltig. Den man, om vilken Porfyrios berättar att han ”syntes blygas över att vara i en kropp”, hade tvärtom det mest öppna sinne för denna. Det är karakteristiskt att hans enda polemiska skrift är riktad mot det kristna världsföraktet, sådant detta tagit sig uttryck i gnosticismen. Det är tillika den äldsta kampskrift mot kristendomen av antik filosofi som vi äger, och den förebådar det stora drama som betecknar slutuppgörelsen. Hur kan man väl, frågar Plotinos, älska det evigas skönhet utan att älska dess avglans i sinnenas värld? ”Vad vore det för en musiker, som då han skådat idévärldens harmoni icke även blev gripen av de hörbara tonernas? Hur kan väl någon förstå något av geometri och räknekonst, om han icke fröjdar sig så snart han ser symmetri och analogi i de sinnliga tingen? Det är ju så att även vid den bildande konstens framställningar det övade ögat ser något annat än det oövade. Då den musiskt bildade i de sinnliga tingen igenkänner bilden av iden, då grips han av hänryckning, och sanningens natur kommer till återerinring hos honom. Detta är också den entusiasm som griper de älskande. Den som skådar skönheten i ett anlete känner sig dragen till detta, och vid anblicken av det sköna i sinnevärlden, symmetrin och den höga regelbundenheten, i det grandiosa skådespel som stjärnorna trots sitt stora avstånd erbjuder - skulle väl någon kunna vara så kall och otillgänglig att han icke toge intryck av alla dessa tings och deras urbilders skönhet? Då har han aldrig tänkt allvarligt över sinnevärlden, icke heller skådat den intelligibla.” - Det är antikens glädje åt naturen, dess blick för den synliga världen, dess entusiasm för sköna linjer och kroppar, dess livsbejakelse som ännu en gång lever upp hos denne religiöse mystiker med den himmelska hemlängtan i blicken.

Platon hade statuerat en viss rangordning mellan idéerna, motsvarande rangordningen mellan värdena. Högst på denna skala står det godas ide, som ”i makt och värdighet höjer sig över själva varat.” Den är solen i idévärlden, från vilken allt annat får sitt ljus. - För Plotinos räcker det icke längre att inordna denna urprincip bland idéerna; han lyfter den upp över allt det rationella, till en höjd, oåtkomlig för all begreppsmässig kunskap. Tillvarons urkälla når man icke på denna väg. Strängt taget kan vi icke tillägga den någon egenskap, ty varje bestämning

skulle innebära en begränsning av dess väsen. Varje attribut vi tillägger den blir oegentligt. Från teoretisk synpunkt kan den därför blott betecknas med negationer, varvid dock är att märka att varje negation blir en negatio negationis, dvs. något positivt. Plotinos använder uttrycken ”det ena”, ”det goda”, ”det första” om denna urprincip, av vilken allt har sitt väsen och vara, men han gör det med uttryckligt tillägg att orden blott har en symbolisk innebörd. ”Hur skall man väl kunna tala därom? Väl kan vi med ord utsäga något därom, men detta själv (det ena) kan vi icke nämna vid namn, ty vi har ingen kunskap och intet vetande därom. Vi kan säga vad det icke är, men icke vad det är.” Endast med bildliga talesätt kan man ”liksom utifrån” omkretsa det. Men lika litet når vi därmed fram till dess väsen, som man genom att omkretsa en cirkel med en månghörning av aldrig så stort sidoantal någonsin får den att sammanfalla med periferin.

Det finns blott en väg till det enas väsen: intuitionens, den mystiska föreningens väg. Det som upplevs i denna unio mystica med urenheten kan naturligtvis inte på något sätt adekvat beskrivas. Ty varje beskrivning blir ju tvungen att anlita rationella begrepp. Filosofin kan icke här göra något mer än visa vägen. Plotinos lämnar en gång följande beskrivning på detta skådande av tingens urgrund, till vilket han själv enligt Porfyrios har nått fram fyra gånger under sitt jordeliv: ”Varje rörelse, varje vrede, varje begär efter något annat har utslocknat för den som uppstigit till det gudomliga själv. Han är upphöjd över alla begrepp, allt tänkande, han existerar, om man så får säga, icke mera i och för sig själv, utan i hänryckning och gudomlig inspiration står han där i öde stillhet och utan växling ... I detta tillstånd bekymrar han sig icke ens längre om det sköna utan är till och med upphöjd över detta, upphöjd över alla dygder, lik en man som inträtt i det allra heligaste och lämnat gudabilderna därutanför bakom sig, som åter skall möta honom, när han återvänder ur helgedomens innersta, där han skådat och blivit ett med det, som icke är gestalt eller bild utan det gudomliga väsendet själv. Dock är uttrycket skåda kanske icke det rätta, ty det rör sig här om ett annat sätt att se, en extas, en förenkling, ett uppgivande av sig själv, en vila och en traktan att bli till ett med vad man sett i det allra heligaste.”.

Med talrika, i den senare nyplatonismen och den därav influerade medeltida mystiken nästan stereotypt återkommande bilder söker Plotinos klargöra hur mångfalden framgår ur enheten utan att denna mister sin enhet eller avtar i innehåll. Den flödar ut därur, ”som en runt omkring frambrytande glans, lik solens ljus, som från alla sidor strålar ut, medan den likväl själv förblir oförändrad. Allt varande, som förblir i sin tillvaro, frambringar ur sig med nödvändighet ett väsen, som är bundet vid dess kraft liksom avbilden till urbilden, ur vilken den uppkommit. Så strålar isen ut köld och elden värme. Allt, som redan är fullkomligt, alstrar något, som är ringare än det själv, men det evigt fullkomliga frambringar alltid något evigt.”

Så framgår tillvaron ur det ena liksom i koncentriska cirklar i avtagande klarhet, fullkomlighet och existens. Närmast det ena följer idévärlden, en enhet som sammanhålls av det övergripande ”förnuftet” (nous). Från Platons idélära skiljer sig Plotinos däri att han antar en idé för varje individuellt ting, alltså en idéför varje särskild människa, icke blott för ”människan i allmänhet”. - Idévärlden i sin tur reflekteras i världssjälen, den tredje ”intelligibla” hypostasen, vilken såsom ”skapande logos” inträder i sinnevärlden. Här har vi Aristoteles’ formprinciper, stoikernas logoi spermatikoi. Världssjälen är det stoiska världsförnuftet, och liksom detta enligt Stoas lära gestaltat allt på det mest ändamålsenliga sätt, så ter sig sin-

nevärlden för Plotinos såsom en ändamålsenligt danad, i sitt slag skön och harmonisk organism, som överallt bär en avglans och återstrålning av det enas väsen, dock reflekterat genom idévärlden i första hand och världssjälen i andra. Samma argument som stoikerna nyttjar i sin teodicé återkommer hos Plotinos. Disharmonierna i världen beror därpå att vi från vår horisont icke kan överblicka det hela. Den som klandrar världen går till väga som den som tror att skuggan på en tavla är en brist, medan den dock bidrar till det helas skönhet. Världen liknar ett drama, vari icke blott kungar och ädlingar utan även bönder och slavar uppträder. Världssjälen tilldelar var och en av dem sin roll, och på den plats han intar i helheten är han skön och fullkomlig. ”I världen finns skönheten, om var och en intar den plats han förtjänar, om han t. ex. ger ifrån sig en vidrig ton i Tartaros mörker, ty där passar just sådana toner. Sålunda är världsalltet skönt, om varje individ bidrar till det helas harmoni, i det han spelar sin egen roll, även om den är ringa, dålig eller ofullkomlig. På en syrinx finns det ju icke blott en ton utan många, och även den svagaste bidrar till hela instrumentets skönhet, ty harmonin består av olika delar, och alla tonerna är olika men ger dock i sin samklang en fullkomlig ton.” Den, säger Plotinos på ett ställe, som lyssnar till denna kosmiska symfoni, skall få höra den sjunga så: ”En gud är det som frambragt mig och ur hans sköte har jag framgått, fullkomligast bland allt levande, tillräcklig för mig själv och mig själv nog, emedan allt är i mig; växter och djur, allt det vardandes natur, en mångfald av gudar, skaror och demoner och genom dygden lyckliggjorda människor. Icke blott jorden är rik med alla dessa arter av växter och djur och icke blott till havet räcker världssjälens kraft, utan hela luftkretsen, etern och himlen är besjälade; där bor alla goda själar, som förlänar stjärnorna deras liv och himmelen dess välordnade kretslopp, som genom sin evigt regelbundna rörelse kring samma punkt efterbildar idévärlden.” - Gnostikernas vishet, heter det i ovan omnämnda skrift, ”som djärvs att förhåna de gamles sköna och sanna läror, klingar som ett förakt för den makt som frambragt världen.” ”Detta beror på att de icke förstår gradationsprincipen, från det första, andra och tredje, ända till det yttersta, att man icke vet att det icke länder till något klander att de är sämre än det första, så att man med tålamod bör finna sig i världsalltets lagar, modigt skynda mot det första och bortlägga inbillade skräckfantomers tragiska utsmyckning.”

Likväl kan Plotinos lika litet som stoikerna med sin teodicé resonera bort det moraliskt ondas existens i sinnevärlden. Och som redan Platon måste han spränga sin tankebyggnads enhet genom att tillgripa en dualistisk princip, materien. Visserligen skall denna vara det rena icke-varat, det yttersta mörkret, där ljuset från det ena förlorar sig, det kvalitetslösa, som just genom sin brist på form i sig kan uppta alla former. Men den framstår jämväl som det irrationella, som grunden till den blinda mekaniska nödvändigheten, negationen av förnuft och ändamål.

Människosjälen har förirrat sig ned i dessa dunkla regioner, driven av lusten att vara sig själv nog, en brottslig drift till separation från urgrunden. Där glömmer den i sinnevärldens förvirrande mångfald sin rätta hemvist och sjunker allt djupare ned. Själen liknar Narkissos, som förälskade sig i sin spegelbild i källan, ville omfamna ett väsenslöst sken men sjönk i djupet och icke mera vart sedd. ”Glada över sin frihet begagnade själarna sin förmåga att handla självständigt; genom att slå in på en motsatt väg och avlägsna sig från ursprunget, förlorade de kunskapen att de stammade därifrån, liksom barn, vilka tidigt skilts från fadern och under en lång tid uppfostrats hos främmande, icke längre igenkänner vare sig själva eller fadern ... Så blir för själen kärleken till det timliga och ringaktningen för sitt eget

väsen orsaken till den fullständiga glömskan av den andra världen.” Men vid anblicken av allt det i sinnenas värld som är en bild av det eviga vaknar också hos själen minnet av urhemmet, och hon grips mäktigt av eros, kärleken till urbilden, den himmelska hemlängtan. I all kärleksdrift från den lägsta till den högsta bor innerst inne denna trånad mot det eviga - det är den äkta romantiska lära som Plotinos tagit upp från Platons Symposion och som från honom går över i all senare romantik. Själen börjar driven av denna eros att åter stiga mot idévärlden och det ena. ”Låt oss fly till vårt älskade fädernesland”, utbrister Plotinos. ”Gud är, såsom Platon säger, icke fjärran från någon, han är nära alla utan att de själva vet det. Men de flyr honom, eller rättare, de flyr sig själva. De kan därför icke fatta den från vilken de flytt, och kan icke, då de tappat bort sig själva, finna någon annan, likt ett barn, som gått vilse och icke längre känner igen sin fader.”

Så går hos denne Platons store lärjunge, som vackert och värdigt slutar raden av antikens mäktiga filosofgestalter, livsglädje och livsbejakelse på ett egenartat sätt samman med världsflykt och evighetslängtan. Platonismen får ett drag av trånsjuk månskensromantik, som i dess ursprungliga form är den främmande, men som eget nog det populära föreställningssättet alltid tillskrivit Platon. Med detta blandar sig aftonljuset från den sjunkande antikens sol, om vilken kan sägas som Goethe några dagar före sin död sade, då han blickade mot solnedgången: ”Gross auch im Scheiden”, stor även i avskedet.

Vi skall i nästa del söka följa den process varigenom den grekiska tanken pressas in i en kristen dogmatisk form och småningom kristalliserar ut sig i ett slutet och i sitt slag imponerande tankesystem. Men vi skall också se hur den i sin äkta och ursprungliga form lever upp i renässansen och nyare tiden.

DEL II

MEDELTIDENS OCH RENÄSSANSENS FILOSOFI

Inledning

Kristendomen och den grekiska filosofin

En legend berättar om den arabiske fältherre, som kort efter Muhammeds död erövrade Alexandria, att han lät den dåtida världens största bibliotek uppgå i lågor, därmed berövande världen en oersättlig litterär skatt, och att han gjorde detta med följande motivering: antingen innehåller dessa skrifter något som redan står i Koranen, och är alltså överflödiga, eller innehåller de något som strider mot Koranen, och är alltså skadliga. I båda fallen förtjänar de att bli eldens rov.

I de första århundradena av vår tideräkning fanns det många kristna, som på den antika eller ”hedniska” filosofin tillämpade en liknande tankegång. Kyrkofadern Tertullianus (omkr. 160-240), bekant för sitt starka, lidelsefulla uttryckssätt, formulerar den en gång sålunda: ”Vad har Aten med Jerusalem att skaffa, vad

Akademien med kyrkan, vad filosoferna med de kristna? Efter Jesus Kristus behöver vi ingen onyttig forskning, efter evangeliet inga filosofiska undersökningar.”

När ”det glada budskapet” från Jerusalem, budskapet om Jesus av Nasaret, ”en man, mäktig i både ord och gärningar”, vilket snart nog förvandlades till ett budskap om den korsfäste och uppståndne gudasonen, mötte den redan åldrade visdomen från Akadernia och Lykeion, var det två främmande världar som stod emot varandra. Korsets predikan var judarna en förargelse och grekerna en galenskap; den som vill se ytterligare vittnesbörd härom kan tänka på de gamla välkända karikatyrerna av den korsfäste med åsnehuvudet. Vi minns från föregående del av detta arbete med vilket förakt en högt bildad romare som historieskrivaren Tacitus såg ned på de kristna, som han betraktade som en judisk sekt, och hur han betecknade deras läror som en ”avskyvärd vidskepelse”. Med sådana uttryckssätt introduceras kristendomen ungefär år 100 i den litterära världen. - Men betraktade den filosofiskt och litterärt bildade antiken den begynnande kristendomen med förakt, så var de kristnas främlingskap för och avoghet mot den antika filosofin knappast mindre. Väl träffar vi på enstaka uttryck i de nytestamentliga skrifterna som förråder en viss flyktig bekantskap med den antika filosofin och som den förutan vore otänkbara. Så är t. ex. fallet med den egendomliga prologen till Johannesevangeliet (I:I-14)), som icke kan förklaras utan kännedom om den logos filosofi som i sista hand går tillbaka till Heraklit. (Skriften är dock av jämförelsevis sent datum; troligen kort före år 100.) Så är fallet med vissa uttryck och föreställningskretsar hos Paulus, som ju också i boken om apostlarnas gärningar berättas ha inlåtit sig i ordväxling med filosofer av Stoas och Epikurs skola och i sitt tal i Aten citerar Kleanthes hymn till Zevs. Men med all säkerhet har av äldre forskare (hos oss t. ex. Viktor Rydberg) den förtrogenhet som denne kristendomens ”andre stiftare” röjer med grekisk filosofi betydligt överdrivits. I grunden är hans hållning densamma som Tertullianus : ”Vad har Jerusalem med Aten att skaffa?” De grekiska vises ord är för honom på sin höjd ”klokt uttänkta fabler”.

Hur mycket kristendomens upprinnelse ännu är höljd i dunkel, hur invecklade och svårlösta problem den alltjämt erbjuder forskningen, så mycket är visst att de folklager, där evangeliet om den korsfäste som besegrade döden först slog rot, var helt andra än de som besökte filosofskolorna och diskuterade Platons, Aristoteles och Zenons läror. Den första kristendomen förde - både bokstavligen och bildligt talat - ett katakombliv i det romerska imperiet. Det var de lägre och lägsta folkskikten, slavarna, de ringa och föraktade, som såg upp och lyfte upp sitt huvud vid förkunnelsen om honom, som talade tröstens milda ord till de arbetande och betungade och prisade de fattiga saliga men svängde vredens gissel över de rika och förklarade det lättare för en kamel att gå genom ett nålsöga än för den som är rik att komma in i Guds rike. Vad brydde sig dessa illitterata kretsar om, eller hur mycket hade de hört talas om filosofernas spekulationer? Låt vara att dessa, som sökt Gud på egen hand, funnit ett eller annat sanningskorn. Sannolikt hade de i så fall plockat upp dem ur Gamla testamentets heliga skrifter - ett påstående som senare judiska och kristna författare icke drog sig för att med direkta förfalskningar stödja. Men hur som helst - med Kristus och hans apostlar hade den hela och fulla sanningen kommit i dagen. Han var den fullkomlige rättfärdige, om vilken Platon talar i boken om staten, och den idealiske vise, varom Stoa så mycket ordade. Och vid sidan av de dygder, som Kristus övat och anbefallt, blev själva de filosofiska kardinaldygderna vad Augustinus kallar dem: ”glänsande laster”, vitia splendida.

Därtill kom ännu en sak. De första kristna levde under domens omedelbara förbidan, i väntan på den snart förestående dag ”då himlarna skall förgås med dån och elementen försmälta av hetta, och jorden och de verk, som därpå är, förbrännas i eld”. Den kristna etikens världsfrånvändhet, dess förakt eller åtminstone likgiltighet för allt som hör jordelivet till, som sätter den i så stark kontrast till en Aristoteles’ livsbejakande moral, får endast utifrån detta, av nyare forskare med skärpa betonade eskatologiska drag i den första kristendomen sin fulla förklaring. ”Världen” med allt dess verk syntes de första kristna dömd och förlorad; i Apokalypsens fruktansvärda domsord är det som hörde vi redan klangen av domarens svärd i skyn. Därför gällde det att fly ut ur världen som ur det brinnande Sodom, sky allt vad den tillhör, inklusive den världsliga visdomen, och hålla sin lampas olja brinnande. Tertullianus förmanar i en skrift de kristna att hålla sig fjärran från skådespelen. Ty, säger han, oss väntar snart andra och större skådespel, när de prokonsuler och pretorer som nu yvs över sin makt och glans skall störtas i den eviga elden.

Man förstår hur fjärran en sådan exalterad stämning från början stått den klara och stillsamma antika tanken. Och dock kunde de båda idékretsarna icke undgå att - vänskapligt eller fientligt - beröra varandra. Så snart kristendomen nådde upp till de bildade kretsarna, kunde den icke längre göra sig urarva från den antika filosofin; den måste konfronteras med denna, och då dess intellektuella innehåll skulle systematiskt utformas, kunde detta icke ske annat än i den antika tankens kategorier. Genom hela kyrkofädernas, ja, i grunden genom hela den medeltida skolastikens tid kan vi följa den process vari kristendomen söker sammansmälta sitt innehåll med tankegångar från de grekiska filosoferna, framför allt Platon, Aristoteles och Plotinos. Utan att man ständigt har blicken riktad på den grekiska filosofin, blir över huvud de kristna dogmerna obegripliga. Ty det var i det antika tänkandets former som kristendomen först måste klä sitt idéinnehåll. Detta är också huvudorsaken till att dogmerna ofta verkar så främmande på en nutidsmänniska.

Redan tidigt började denna process. I förra delen av vår tideräknings andra århundrade drog en sällsam man i filosofmantel likt en kynisk tiggarfilosof genom det romerska rikets provinser. Han hette Justinus, och har sedan kallats ”Martyren”, emedan han led martyrdöden i Rom år 166. Ursprungligen hade han varit platonsk filosof. ”Jag greps”, berättar han, ”vid läsningen av Platon av en livlig entusiasm för kunskapen om den kroppsliga verkligheten, och åskådningen av idéerna gav min ande vingar, så att jag snart trodde mig vara vis och i min dåraktiga inbilskhet hyste den fasta förhoppningen att snart få skåda Gud själv. Ty därpå går Platons filosofi ut.” Men Justinus upphörde icke att vara filosof, även sedan han lärt känna och övergått till kristendomen, om vilken

han säger: ”Det ligger i den en vördnadsbjudande kraft att bringa dem som förirrat sig bort från den rätta vägen till ånger, och den skänker dem som andaktsfullt försänker sig däri en salig frid.” - Det finns, menar Justinus, mellan de kristna och de bästa bland filosoferna ingen motsättning; skillnaden är blott den att de förra klarare fattat den sanning som de senare sökt och endast delvis funnit. Man finner hos Justinus Martyren detta egendomliga yttrande: ”De som levde i enlighet med logos var kristna, även om de ansågs som gudlösa, såsom bland grekerna Heraklit och Sokrates och de som liknade dem.” Dock ansluter sig Justinus till den uppfattningen att det värdefullaste hos de antika filosoferna är ett direkt lån ur de gammaltestamentliga skrifterna. ”Läran om den sedliga friheten har Platon tagit från Moses, liksom han överhuvud känt till hela Gamla testamentet.” Världssjälen

skildras i Platons Timaios såsom i form av ett X sträckande sig genom världsalltet - en förebild till det kristna korset, tror Justinus. - Han upptar den stoiska läran om logoi spermatikoi, om de ”förnuftsfrön” som är spridda i världsalltet och i vilka alla människosjälarna har del. Detta logos verkade i de gammaltestamentliga profeterna, men även i de grekiska diktarna och tänkarna. Men först hos Kristus blev logos kött, lian är en inkarnation av det gudomliga förnuftet, och han har kommit i världen att bringa sanningens kunskap icke blott till de visa utan till alla människor utan undantag.

Liknande tankegångar som hos den kristne platonikern Justinus återfinner vi några årtionden senare hos Clemens från Alexandria. Man har sagt om honom att han för första gången klart formulerat kravet på en kristen filosofi. Han uppställer fordran att den kristna tron (pistis) skall ombildas till vetande (gnosis), dvs. läggas till rätta för förnuftet, något som självfallet icke kan ske utan anlitande av föregående tankearbete. Därför kallar han den grekiska filosofin en ”vägröjare för den kungliga läran” (kristendomen) och logos en ”tuktomästare till Kristus”. Liksom Justinus tänker Clemens därvid i första hand på Platons filosofi, som för honom representerar höjdpunkten av antik visdom. Det är dock att märka att när dessa kyrkolärare talar om platonsk filosofi, de snarare har vissa teologiska läror hos Platon i tankarna, sådana dessa uppfattas av populära utläggare, än den äkta Platon, sådan vi finner honom i dialogerna.

Betydelsefullt är emellertid att vi redan nu finner kravet uppställt att arbeta ut kristendomens intellektuella innehåll till ett systematiskt helt. I Clemens fordran på en fortgång från pistis till gnosis preludierar redan det skolastiska: credo ut intelligam (jag tror för att komma till kunskap).

Detta krav blev redan tidigt en skyddsåtgärd för den kristna kyrkan. Ty den hade, som man från den allmänna kyrkohistorien vet, icke blott att bekämpa en för densamma främmande antik idévärld, för vilken korsets predikan var en galenskap, utan även vissa till hälften filosofiska, till hälften mystiska och magiska riktningar innanför dess egna gränsområden, hela den yppiga flora av sällsamma orientaliska religionssystem, som med ett gemensamt namn brukar betecknas som gnosticism. Ingendera fienden kunde med framgång bekämpas annat än med dess egna bästa vapen, den grekiska filosofin. Så länge den kristna kyrkan icke i filosofisk form fixerat sitt läroinnehåll, var detta prisgivet åt godtycket och utan pansar mot de filosofiska angriparna.

En detaljerad framställning av gnosticismens invecklade lärosystem - för oss svenskar bekant genom Stagnelius diktning - faller inom ramen för en allmän religionshistoria men icke för en filosofins historia. Kärnpunkten i dess dunkla och fantastiska filosofi är det ondas problem. För att förklara det ondas möjlighet griper gnostikerna under inflytande av den persiska Zarathustraläran till en dualistisk världsförklaring. Det ondas källa är materien, och människosjälarna, som ursprungligen tillhörde de eviga eonernas värld i gudomsskötet (pleroma), har blivit onda genom att fängslas i dess bojor. Denna materiella världs skapare och regent är den platonske Demiurgen, som gnostikerna identifierar med judendomens Jahve, ”denna världens furste”. Kristus, den högste bland eonerna, har i en endast skenbart materiell kropp nedstigit i världsfurstens rike för att befria de i materien fängslade eonerna.

Vi minns hur Plotinos råkat i eld och lågor av harm och författat en polemisk skrift ”mot dem som säger att världen är ond och att den har ont upphov”, dvs.

mot gnostikerna. Platonismen har ett pessimistiskt inslag; helt pessimistisk med hänsyn till denna världen blir den dock aldrig. Detta skiljer den icke blott från halvkristen gnostisk magi utan även från mycken kristendom. När denna segrade över nyplatonismen, då var den store Pan död. ”Världen”, kosmos - ordet betyder ju från början skönhet, ordning, harmoni och bibehöll denna betydelse i Stoa och hos Plotinos - kom för de kristna att bli i det närmaste liktydig med det onda. ”Denna världens furste” är djävulen, och Tertullianus kallar uttryckligen kroppen en ”sedes diaboll”, en djävulens boning. Så till vida är de kristna överens med gnostikerna, och deras gemensamma fiende är den optimistiska antika livsåskådningen. - Men de kristna apologeterna hade andra och starkare skäl att med all makt värja sig mot gnosticismen, ty den hotade att förvandla den kristna religionens liv och anda till ett labyrintiskt system av invecklade orientaliska vishetsläror.

Om redan Justinus och Clemens i denna kamp använt den grekiska filosofins vapen och på många punkter närmat sig denna, så är detta än mer fallet med den störste av de grekiska kyrkolärarna, den märklige Origenes. Denne man verkade i Alexandria i slutet av andra och början av tredje århundradet. Möjligt är att han bland sina lärare även räknat den gåtfulle Ammonios Sakkas, vilken, som vi minns, utövat ett så genomgripande inflytande på Plotinos. I

varje fall nämns en viss Origenes såsom en av hans lärjungar. Origenes var född av kristna föräldrar - hans fader led martyrdöden - och undervisades tidigt i den kristna katekesskolan, där han senare verkade som lärare. Själv fick han mer än en gång tillfälle att under förföljelsens dagar ådagalägga sitt trosnit. Men han var nog vidsynt att söka förena de kristna lärorna med grekisk filosofi, med vilken han röjer djup förtrogenhet i sina talrika skrifter, och rustad med dessa vapen skrev han ett av den gamla kyrkans förnämsta apologetiska verk, böckerna mot Celsus. Om Justinus och Clemens närmast varit påverkade av platonismens åskådning, synes stoicismen ha varit den filosofi som starkast influerat Origenes’ teologi. På Stoas lära om de på varandra följande världsperioderna, då tingen skall återgå till sitt urtillstånd för att åter därur dras in i en ny världsutvecklings virvlar, återgår Origenes bekanta lära om apokatastasis panton, alltings återställelse, slutmålet för världsutvecklingen, då det onda skall försvinna och Gud skall bli allt i alla. Apokatastasiläran tyder på en mera monistisk världsuppfattning än den vanliga och har ju också av den kristna kyrkan förkastats som kättersk. - Origenes återför det ondas ursprung på ett missbruk av valfriheten. De själar som icke valde det goda ikläddes av Gud till straff materien. Denna är sålunda icke det ondas källa, men väl är den ett tecken på det onda. Detta sistnämnda är i och för sig snarast något rent negativt, ett icke-vara. - Slutligen lär Origenes i överensstämmelse med den stoiska filosofin världens evighet. Ty, säger han, vore världen uppkommen i tiden, skulle detta förutsätta en en gång skeende förändring hos världsskaparen (Gud), något som skulle stå i strid med hans väsen. - I många stycken röjer Origenes’ teologi ett filosofiskt frisinne, som först i senare tiders religiösa åskådningar kommit till sin rätt. Hans läror gav också redan i den gamla kyrkan upphov till skarpa strider, och koncilierna uttalade sitt anatema över flera av dem.

Men själve den förut omtalade Tertullianus, ”hedendomens” förbittrade motståndare, vars starka ord om den grekiska filosofin ovan anförts, nödgades att göra vissa eftergifter åt denna samma filosofi och bekämpa den med dess egna vapen. ”Vi nekar dock icke till att filosoferna stundom kommit nära våra egna åskådningar.” Särskilt Seneca, menar han, visar sig ofta som en kristen - en uppfattning

som senare givit anledning till den ovan berörda understuckna brevväxlingen mellan Seneca och Paulus. I den peripatetiska filosofin däremot ser Tertullianus en svuren motståndare: ”Olycksalige Aristoteles”, utropar han, ”som infört dialektiken, mästaren i att bygga upp och riva ned, dubbeltydig i sina satser, skruvad i sina konjekturer, hänsynslös i sina argument, pedantisk i ordstrid, sig själv en börda, behandlande allt utan att behandla något.” Det är först åtskilliga århundraden senare som filosofen från Stageira i den kristna teologin kommer att spela en så avgörande roll.

Men ehuru Tertullianus gör denna eftergift åt den antika filosofin, vidhåller han dock att endast den sanne kristne är den fullkomlige filosofen. Även han ansluter sig till teorin om de grekiska filosofernas lån av sina tankegångar från de gammaltestamentliga skrifterna. Varje kristen hantverkare vet mer om Gud än Platon, som i Timaios - den av de kristna i det latinska Västerlandet, sannolikt i Ciceros översättning, oftast lästa platonska dialogen - uttryckligen tillstår att han ”är svår att finna och om man funnit honom omöjlig att förkunna för alla”. Endast tron äger det rätta vetandet. Man brukar tillskriva Tertullianus det ofta citerade ordet: credo, quia absurdum, jag tror, emedan det är orimligt. Det återfinns ingenstädes i hans skrifter, men väl finner man liknande paradoxala uttryck om förhållandet mellan tro och vetande. Gud har utvalt ”dårskapen och det omöjliga till sitt verksamhetsfält”. Sin vishet har han, som det sägs i evangelierna, dolt för de visa och uppenbarat för de enfaldiga och fåkunniga. Endast blind och oreflekterad lydnad under kyrkans lära kan rädda människan. De som förlitar sig på sitt eget förnuft och sin egen visdom är med hela den övriga massan utanför kyrkans murar, traditi satanae, överlämnade åt satan. Redan vid denna tid är kyrkotanken mäktig hos denne lidelsefulle afrikanske apologet. ”Vi kristna är från i går”, utropar han, ”och dock har vi redan utfyllt allt edert.” Vem kan tvivla på en sådan kyrkas slutliga seger?

I början på 300-talet fastställs efter ändlösa och invecklade lärostrider kyrkoläran contra den arianska ”villfarelsen” om Kristi natur. Den antagna formeln för treenigheten - ”ett väsen i tre hypostaser” - röjer påverkan från nyplatonismen. De tre hypostaserna, Fadern, Sonen och Den helige ande, är desamma som hos Plotinos benämns det ena, logos och världssjälen. Kristendomen har väl segrat över nyplatonismen och går även framdeles segrande ur den korta reaktionen under Julianus, men nyplatonismen har satt sin prägel på den kristna dogmbildningen. Kristet tankeinnehåll och hednisk filosofi, dessa från början främmande eller fientliga världar, ingår en allians, som ger upphov till en av de egendomligaste men också inom sig mäktigaste, mest imponerande och helgjutna tankeskapelser som det mänskliga tänkandets historia känner, den medeltida skolastik som än i dag trycker sin prägel på den katolska kyrkans lära.

Den stora gestalt som är den siste i raden av den gamla kyrkans lärare och tillika portalfiguren till den medeltida skolastiken är Augustinus, den afrikanske biskopen i Hippo Regius. I kyrkohistorien och även i den allmänna kulturhistorien tillkommer honom en framskjuten ställning. Men även filosofins historia har goda skäl att dröja vid honom, ty han har lett in den kristna spekulationen i banor som den följt under många sekler framåt, ja, ända fram i våra dagar.

II

Augustinus

Till världslitteraturens märkligaste dokument hör de Confessiones, Självbekännelser, vari Augustinus på äldre dagar och långt efter sin slutgiltiga övergång till kristendomen omtalar sitt tidigare liv och sin omvändelse. Såsom psykologiskt aktstycke brukar de ofta och med rätta sammanställas med Rousseaus, Amiels och Strindbergs självbiografiska skrifter. Deras inflytande på senare tiders, framför allt renässansens, litteratur kan knappast överskattas. De är Petrarcas och den tidigare italienska humanismens gyllene bok, de är själva urbilden till alla litterära sjävbekännelser. Det har blivit sagt att i dem den moderna människan för första gången framträder. Modern eller antik - det är i varje fall en imponerande personlighet som talar ur dem, en människa som levat, kämpat och lidit, rik och motsägelsefull. Sådan Augustinus framträder som människa och religiös personlighet i sina Confessiones, som tänkare i sina systematiska verk, sådana som de tjugotvå böckerna ”om Guds stat” (De ciaitate Dei), kan han endast jämföras med antikens allra största tänkare, en Platon, en Plotinos. Saknar man hos honom deras klarhet och ro, så har man i stället så mycket mer värme, innerlighet, djup och patos. - Såsom stilist äger han väl knappast bland äldre kristna skriftställare sin like.

Augustinus föddes i den lilla staden Tagaste i Numidien år 354. Av fadern, Patricisk, torde han ha ärvt sitt häftiga, lidelsefulla temperament, av modern, Monnica, det inåtvända mystiska draget i sin natur. Efter att ha uppfostrats i sin hemstads grammatikkontroll sändes han vid unga år till Karthago för att studera retorik och filosofi. Redan som barn hade han under inflytande av sin fromma moder (fadern var hedning) tagit starkt intryck av kristendomen, likväl utan att låta döpa sig och utan att genomgå någon allvarligare kris. I sina Självbekännelser förtäljer han hur han som yngling fördes allt djupare in i ett världsligt och syndigt liv. Det finns ingen anledning att, såsom ofta skett, i alltför svarta färger utmåla detta syndaliv. Sämre än de flesta unga män i sin omgivning torde Monnicas villfarande son knappast ha varit. Den svartmålning han själv givit har sina naturliga orsaker; den gudomliga nåden, som räddat honom undan fördärvet och återfört honom på de rätta vägarna, skall mot denna bakgrund stråla upp i desto klarare ljus.

I Karthago rönte Augustinus starkt intryck av filosofin; särskilt en (numera förlorad) skrift av Cicero, Hortensius, grep honom djupt, emedan den, såsom han uttrycker sig, ”väckte den rena törsten efter sanning, icke efter skolvisdom utan efter den sanning vars källa är Gud.” Han började nu också med iver studera Bibeln men indrogs samtidigt i den vid denna tid i Karthago verksamma, med gnosticismen närbesläktade manikeiska sekten, vars mest förbittrade motståndare han längre fram skulle bli. Denna märkvärdiga sekt hade uppkommit i Persien i mitten av 200-talet e. Kr. och var ett försök till en sammansmältning av den persiska dualismen med kristna och orientalisk-mystiska element. Förföljd av de persiska magerna hade dess stiftare Mani tagit sin tillflykt till den fjärran Östern, därifrån återvänt till Persien, fallit i sina motståndares händer och på ett skymfligt sätt avrättats. Men hans läror hade spritt sig till Västerlandet och räknade vid Augustinus' tid icke få anhängare. I nio år förblev den unge Augustimus en lärjunge av Mani, men slutligen kunde sektens djupsinniga talesätt och hemlighetsfulla visdom icke längre tillfredsställa honom. Den föda varav han närde sig, säger han i Con-

fessiones, ”liknade en måltid, som man njuter i drömmen, då man tycker att man äter, utan att dock bli mätt”. Definitivt lämnade Augustinus manikéerna efter ett samtal med en av deras främsta biskopar, Faustus, av vilken han förgäves hoppats få sina tvivel skingrade. Efter att några år ha verkat som lärare i retorik i sin hemstad, varunder han författade en numera förlorad eller måhända senare av honom själv undertryckt skrift ”om det sköna”, begav sig Augustinus vid tjugonio års ålder i ett tillstånd, som väl kan betecknas som andlig bankrutt, till Rom. Efter en svår kris, då han slungades hit och dit mellan skepticismen, manikeismen och kristendomen, kom han i Milano under den berömde biskopen Ambrosius inflytande. Han åhörde dennes predikningar, enligt vad han själv uppger närmast för att studera hans erkända vältalighet. Men de påverkade honom - till hälften mot hans vilja, enär kristendomen ännu syntes honom enfaldig och fåkunnig i jämförelse med den antika filosofi som han alltjämt med iver studerade - så att han kom att bli alltmer sympatiskt stämd mot den kristna religionen. Bekännelserna berättar i gripande ordalag om ständigt nya kriser och återfall. Med beundransvärd psykologisk skärpa har han i åttonde boken med dessa ord skildrat sitt läge: ”Så tyngdes jag av timlighetens börda som den vaknande av sömndvalans angenäma dåsighet, och mina försök att fatta dig voro lika en halvsovandes ansträngningar att komma ut ur det sömntillstånd, i vilket han ögonblicket efter bekvämt sjunker tillbaka ... I allt såg jag sanningen av ditt ord, men hur överbevisad jag än var, kunde jag blott svara ett trött och slött:

’Strax, strax, om en liten stund.’ Men strax, strax blev inte strax av, och om en liten stund blev mycket länge. Förgäves hade jag min lust i Guds lag efter den invärtes människan, ty i mina lemmar var en annan lag, som låg i strid med den lag som var i min håg, och den gjorde mig till fånge under syndens lag som var i mina lemmar.”

Den slutliga krisen inträffade år 386, då Augustinus således var trettiotre år gammal. Den intressanta frågan, om krisen haft det dramatiska förlopp som skildras i Confessiones, som varit föremål för mycken debatt bland nutida forskare, kan här icke närmare beröras. I stort sett synes man dock numera vara överens om att skildringen är historiskt trovärdig. (Se närmare Jens Nörregaard: Augustinus’ väg till kristendomen, 1928 s. 140 ff.) Säkert är emellertid att krisen i hög grad påskyndades av studiet av de ”platonska” (dvs. nyplatonska) skrifterna, med vilka Augustinus egendomligt nog först nu stiftade bekantskap. De skrifter han själv omedelbart efter sin omvändelse författade förefaller i grunden mera nyplatonska än kristna. Det var särskilt två tankar hos nyplatonikerna (Plotinos) som på Augustinus verkade som en uppenbarelse. Han fann här en från alla materialistiska och antropomorfa föreställningar frigjord gudsbild och han såg i läran att det onda är ett icke-vara en lösning på det ondas problem, som han dittills förgäves grubblat över. Några år därefter lät han viga sig till präst och anträdde i sällskap med sin moder, som under tiden kommit till Milano, återresan. Modern avled i Roms hamnstad Ostia. I slutet av Självbekännelsernas berättande del förekommer en scen, innerlig och gripande som en tavla av Fra Angelico. Det är ett samtal mellan moder och son om det eviga livet, kort före moderns död. ”Vi talade med varandra alldeles ensamma, innerligt och ömt, förgätande vad som var tillryggalagt och sträckande oss efter det som är framför. Inför dig, som var närvarande i din sanning, undrade vi, huru de heligas liv skulle bliva i evigheten, det liv, som intet öga sett och intet öra hört och som icke uppstigit i någon människas hjärta.” Mer och mer avlägsnar sig deras tankar från de timliga tingen och sträcker sig mot deras

eviga urkälla; över sinnevärldens mångahanda stiger de upp till den eviga enheten. ”Om vi finge fortsätta så och avskilja alla åskådningar av underordnad art och denna vishet ensam finge gripa och helt upptaga det skådande sinnet och gömma det i dess fördolda sällhet - som vi nyss såg i ett ögonblicks klarsyn - är då ej detta: Gå in i din Herres glädje.”

Det är den nyplatonska extasen, unio mystica, uppgåendet i det gudomliga, i kristen dräkt.

Återkommen till Afrika förde Augustinus under några år ett ensligt liv under studier, meditationer och författarskap. Efter att därpå någon tid ha varit presbyter i hamnstaden Hippo Regius blev han efter den dåvarande biskopens död år 395 dennes efterträdare och beklädde detta ämbete till sin död 430. Praktisk verksamhet hindrade honom icke från att utöva ett författarskap, som i omfång äger få motstycken bland antika skriftställare. De flesta av hans verk, såsom den förut omtalade bekännelseskriften, böckerna ”Om Guds stat”, dogmatiska och filosofiska utredningar om treenighetsläran (De trinitate), stridsskrifter mot manikeerna (Contra Faustum), en avhandling om viljans frihet (De libero arbitrio), om tro och gärningar (De fide et operibus), om naturen och nåden (De natura et gratia) och ett stort antal andra filosofiska och teologiska avhandlingar och homiletiska skrifter har bevarats till eftervärlden. Var och en för sig är de byggnadsstenar till en grundmur, som bär upp hela den katolska kyrkans stolta och imponerande lärobyggnad. En sammanfattning ger det stora arbetet ”Om Guds stat” (De civitate Dei), närmast föranlett av Roms fall genom västgoternas infall i Italien år 4 10. Här har vi likväl ej med Augustinus teologi i dess helhet utan endast med dess filosofiska element att skaffa.

I sin filosofiska åskådning är Augustinus närmast påverkad av platonismen, framför allt i den form den fått genom Plotinos. Liksom denne själv gjort, uppfattar han honom blott som en trogen utläggare av Platons innersta tankar, en ”Platons mun”, os Platonis. (Från och med denna tid ända fram till Schleiermachers dagar i början av i 8oo-talet betyder platonism alltid ungefär detsamma som nyplatonism. Det är i denna sistnämnda dräkt som Platons tankegångar skurit de djupaste fårorna i mänskligt kulturliv.)

Platonikerna kallar Augustinus ”philosophi nobilissimi”, ty ”i det de söker det gudomliga stiger de upp över allt kroppsligt”. Bland alla grekiska filosofer har Platon kommit kristendomen närmast, och han och hans lärjungar ”behövde för att kallas kristna blott ändra ett fåtal ord och meningar”, heter det i en avhandling ”om den sanna religionen”. Vari dessa ändringar i det väsentligaste enligt Augustinus skulle bestå skall vi i det följande närmare se. För Augustinus kommer idévärlden, logos, att dras närmare in i det sinnliga än för Plotinos. Logos får en historia, ty ”ordet har blivit kött”.

Man plägar läsa i de filosofiska handböckerna att Cartesius lagt grunden till den nyare filosofin genom att utgå från jaget, självmedvetandet, såsom det vissaste av allt och grunden till all annan visshet. Cogito, ergo sum, jag tänker, alltså är jag till, eller riktigare uttryckt cogitans sum, såsom tänkande är jag (omedelbart) till, (ty satsen är egentligen icke någon slutledning utan ett uttryck för en grundläggande upplevelse) - i denna sats har man sett all nyare filosofis hörnsten. Men vare sig nu Cartesius självständigt formulerat sin sats som uttryck för en urupplevelse eller han tagit den från Augustinus, visst är att denne tolv sekler före den franske filosofen med all önskvärd klarhet uppställt den. Människorna, säger han,

kan om allt mellan himmel och jord hysa de mest olika och motsägande meningar; de kan tvivla på allt. Därvid förblir dock ett faktum orubbligt. Även för att tvivla eller säga emot måste den tvivlande finnas till såsom tänkande väsen. Därmed är en sanning given, som trotsar all skepsis, och därmed själva sanningsidén såsom sådan. Men undersöker vi förrådet av våra kunskaper, finner vi vidare att det existerar vissa satser - icke blott den om det egna jagets tillvaro - vilkas sanning har giltighet alldeles oberoende av människomeningars giltighet, vissa "eviga sanningar" (veritates aeternae) , som icke är hämtade ur erfarenheten och om vilka Augustinus säger: "De skulle äga giltighet, även om världen ginge under." Dit hör framför allt de matematiska, t. ex. 5 + 7 - 12. Här träffar vi på något absolut objektivt, något för vilket varje tänkande subjekt måste böja sig, något som är alldeles oberoende av vår vilja. Augustinus anser sig icke kunna förklara detta på annat sätt än genom att anta en metafysisk förankring av dessa eviga sanningar. De har omedelbart sin grund i Gud själv, som är sanningen såsom sådan, ipsa veritas. Blott den gemensamma delaktigheten i denna sanningens metafysiska urgrund kan förklara den orubbliga överensstämmelse som i fråga om dessa omdömen råder mellan olika subjekt. Liksom ljuset finns överallt dit solens strålar tränger, så finns sanningen i allt som upplyses av Gud. "I hans ljus se vi ljus" säger Skriften därför, och i Johannesprologen kallas det gudomliga logos "det sanna ljuset, som lyser över alla människor".

Gud är det "intelligibla ljuset" (lux intelligibilis) "i vilket och genom vilket alla andra ting fått sitt intelligibla ljus", dvs. sin fattbarhet för förnuftet. Klarast reflekteras detta ljus i människans eget inre. Därför skall den som vill söka sanningen sänka sig ned i sitt eget medvetandes djup. "Bry dig icke om att vända dig utåt", manar Augustinus. "Sanningen bor i människans inre. Och skulle du icke påträffa det oföränderliga hos dig själv, så gå ännu längre. Gå ännu djupare in till det, varifrån allt ljus utgår. Den högsta sanningen finner blott den som icke vänder sig utåt." - Med dessa ord, som kan betraktas som en kommentar till det sokratiska "känn dig själv", har Augustinus formulerat den filosofiska mystikens grundläggande sats. I nyare tidens filosofi finner vi en liknande tankegång i Malebranches av Leibniz upptagna tes att "vi ser alla ting i Gud".

Så leder Augustinus kunskapsteori omedelbart över i hans metafysik och förutsätter denna. De eviga sanningarnas, det evigt godas, evigt skönas existens, tillvaron av ett rike av objektiva normer, för vilket människans vilja måste böja sig, bevisar enligt Augustinus det absolutas tillvaro. Även tingens yttre ordning, skönhet och harmoni kräver en ordnande princip, en skönhetens och harmonins urkälla - denna äkta platonska, äkta grekiska tanke möter oss hos Augustinus i otaliga variationer. Guds existens är i grunden vissare än världens, ty han är all visshets och sannings källa. I och för sig är Gud dock ofattbar för tanken, ty han kan icke tänkas i någon av sinnevärldens kategorier. Vi förnimmer

honom i hans verk och allra tydligast förnimmer vi honom i vårt inre, när vi vill det sanna, det goda och det sköna. Alla ting är blott till i den mån de har del i det gudomliga. Platons tanke om tingens delaktighet i idéerna blir hos Augustinus till deras delaktighet i Gud. Från Gud utgår allt, till honom vänder allt åter: "Du har skapat oss till dig, och oroligt är vårt hjärta tills det finner vila i dig."

Guds treenighet är icke någon förnuftssats utan en trossats. Men å andra sidan är denna lära icke alldeles ofattbar för förnuftet. - I frågan om trons eller vetandets prioritet intar Augustinus en förmedlande hållning. Man finner hos honom å ena

sidan satsen: ”Vi tror för att få veta, men vi vet icke för att komma till tro”, som sålunda proklamerar den religiösa trons prioritet, å den andra satsen: ”Förnuftet går före tron”, som synes förfäkta en motsatt ståndpunkt. Under den senare kristna filosofins utveckling kom dessa båda satser att markera viktiga skiljegränser. Hos Augustinus torde de dock icke vara alldeles oförenliga med varandra. I förra fallet är det nämligen fråga just om sådana ”uppenbarade” sanningar, som icke kan bevisas av men väl få stöd av förnuftet, t. ex. treenighetsläran. I det senare är det fråga om sådana förnuftsslutsatser, som kan dras utan uppenbarelsens hjälp men ger stöd åt denna, t. ex. satsen om Guds existens. Vad treenighetsläran angår, anser Augustinus, som åt detta ämne ägnat en omfattande skrift, att vi bl. a. kan åskådliggöra den med analogier ur vårt eget väsen. De tre ”personerna” eller ”hypostaserna” i Guds väsen är ett, på samma sätt som t. ex. existens, kunskap och kärlek är ett i människans själ. De är ett som ljuskällan, ljuset och det lysande osv.

Liksom enligt Plotinos ”det ena” av godhet och kärlek flödat över och skänkt av sitt väsen som solen av sitt ljus åt de tillvarelseformer som utgått därur, så har Gud ”av överflödande godhet” - ex plenitudine bonitatis - skapat världen av intet. Men medan denna akt hos Plotinos (liksom f. ö. hos Origenes) är en evig process, framstår den hos Augustinus som en enskild viljeakt. Dock är det icke någon akt i tidens form, ty denna finns blott i och med de föränderliga tingen. ”Om vi gör en skarp distinktion mellan tid och evighet, så inser envar att då i det eviga icke finns någon föränderlighet, men tiden icke kan tänkas utan förändring, denna icke skulle finnas till, om det icke funnes föränderliga skapande väsen.” Guds skapelse har sålunda icke försiggått i tiden, utan omvänt har tiden uppkommit på samma gång som världen. Varför världen icke varit till av evighet, förmår det ändliga förnuftet icke att fatta. Det måste låta sig nöja med att acceptera denna lära som en uppenbarad sanning.

Läran om Guds immanens i allt synes föra Augustinus till konsekvenser som ligger i den stoiska panteismens linje. Dock avvisar han denna - egendomligt nog under hänvisning till det ord av Paulus som senare brukades i alldeles motsatt riktning av Spinoza : ”I honom leva vi, röras och hava vår varelse.” Detta betyder blott ”att Gud oupphörligen verkar på sina skapade väsen”, men icke att hans eget väsen uppgår i dem.

Plotinos skildrar i en av sina Enneader hur mångfalden framgår ur enheten genom att denna intuitivt skådar och tänker tingen. De platonska idéerna har blivit till gudomliga tankar. Augustinus upptar och fullföljer detta motiv. Tingen i världen är Guds tankar, tänkta av evighet, icke i en succession i tidens form, skådade i en intuitiv, produktiv åskådning. Här möter oss för första gången tanken om en intellectus archetypus (själva termen återgår på Augustinus), ett intellekt som självt producerar sina objekt, denna tanke som i romantikens filosofi, hos Fichte och Schelling, blir av så avgörande betydelse.

Vad som för Gud är en evig intuitiv akt ter sig emellertid för det ändliga mänskliga förnuftet som en kedja av händelser, liksom isärdragen i tidens form. Guds verkan på sina skapade väsen kan därför betecknas som en fortsatt skapelse, en creatio continua. Men eftersom denna fortsatta skapelse i och för sig är grundad i Guds eviga tänkande eller skådande, är alla ting förutbestämda av evighet. Ingenting förmår rubba denna predestinerade ordning. Människors böner förmår därvid intet, ty detta skulle förutsätta att de kunde framkalla ångan förändring hos Gud, den oföränderlige. ”Gud känner av evighet sina skapade väsens böner och

vet vilka av dem han skall höra.” - Även de under, som genombryter naturordningen och på vilka Augustinus under hänvisning till den gudomliga allmakten icke tvivlar, är av evighet förutsedda och bestämda. Augustinus torde vara den förste av de kristna filosoferna som ägnat begreppet under en mera ingående utredning. Man må därvid komma ihåg att vårt moderna naturlag-begrepp för antiken är okänt, om också ansatser till dess utbildning finns hos Demokrit och Stoa. Det för oss anstötliga i undret såsom ett upphävande av naturlagarna existerar därför icke för den antika tanken. Undret är blott ett skeende, som förefaller mera ovanligt än det alldagliga. Ett under ”mot naturen” - och blott ett sådant är ett under i egentlig mening - strider på intet sätt mot Guds begrepp. ”Varför skulle Gud icke kunna åstadkomma att de dödas kroppar skulle kunna uppstå och att de fördömdas kroppar skulle kunna plågas i evig eld, han, som skapat världen, som på himlen, på jorden, i luften och vattnet är uppfylld av tallösa under? Ty ett under och utan tvivel ett större sådant än alla dessa, av vilka den är uppfylld, är världen själv.” Undrens uppgift är att öppna våra, av det alldagligt skeende underbara i världen förslöade blickar för Guds allmakt och därmed stärka tron. ”Emedan människorna, riktande sina strävanden på andra ting, upphört att betrakta de gudomliga verken, vid vilkas åskådning de dagligen borde ge Gud äran, har Gud förbehållit sig vissa ovanliga handlingar för att genom det underbara väcka de sovande människorna till att dyrka honom.”

Augustinus’ psykologi bär en alltigenom voluntaristisk prägel. Därmed gör han epok i psykologins historia. Platon, Aristoteles och stoikerna satte enstämmigt människosjälens egentliga väsen i intellektet, tänkandet. Augustinus - däri en föregångare till Schopenhauer, som också uttryckligen åberopar sig på honom - anser viljan vara vårt väsens centrum. Intellektet är en sekundär funktion, och tillsammans bildar vilja och intellekt en immateriell, oförstörbar och odödlig substans, som skiljer människan från alla andra levande väsen. Affekterna, vilka som vi minns av stoikerna definierats såsom ”omdömen”, betecknar Augustinus såsom modifikationer av viljan.

Med denna uppfattning kommer problemet om viljans frihet att få en central ställning i Augustinus’ tänkande. Han har ägnat det mycket skarpsinne, likväl utan att komma fram till någon slutgiltig lösning. - Människans vilja har, fastslår han, valfrihet. Två människor kan vara utsatta för samma yttre frestelse. Den ene faller, den andre står emot. Den ene begagnar sin valfrihet väl, den andre illa. Utan viljans frihet vore - detta inser Augustinus klart - etisk värdering, straff, belöning, ånger, skuld och synd orimliga begrepp. Men denna valfrihet betyder dock icke detsamma som att vi skulle handla orsakslöst. Den orsak som i en given situation fäller utslaget är just vår fasta och konstanta viljeriktning, vår karaktär. Därför äger visserligen alla valfrihet, men sedlig endast de goda karaktärerna. I etisk mening ofri är den onda och svaga människan. ”Viljan är desto friare, ju sundare den är.” Den friaste människan är för Augustinus den som av fri vilja följer de etiska normerna och icke kan handla annorlunda.

Med denna psykologiska indeterminism förbinder sig nu emellertid hos Augustinus en teologisk eller metafysisk determinism. Människan är efter syndafallet djupast sett oförmögen till allt gott; detta har sin upprinnelse i den gudomliga nåden, som verkar i henne. Vi är alla behäftade med en arvsynd, som visserligen icke upphävt valfriheten (libenum arbitrium), ty vore detta fallet skulle det onda icke kunna tillräknas oss, men som hos oss åstadkommit en förvänd viljeriktning, så att vi överlämnade åt oss själva alltid väljer det onda. Icke ens längtan

efter det goda kan födas hos oss utan den gudomliga nåden. Särskilt skarpt - säkerligen med en genom den häftiga polemiken tillspetsad skärpa - kom denna uppfattning till uttryck i den bekanta striden med munken Pelagius. Men i hela dess paradoxala karaktär och med alla dess mörka konsekvenser får man förvisso icke förbise att denna lära innerst har sin upprinnelse i Augustinus' lidelsefulla natur såväl som i de upplevelser han genomgått. Det hade funnits en tid i hans liv, då han själv kände sig ur stånd till varje god gärning, och så underbar föreföll honom den etiska förändring som försiggått hos honom att han icke kunde förklara den annorlunda än genom övernaturligt gudomligt ingripande.

Förmår nu människan icke av egen kraft göra något gott, så följer därav att hennes eviga och slutliga öde icke i minsta mån beror av henne själv. Hon är av evighet förutbestämd, predestinerad, till evig fördömelse eller evig salighet. Ur den stora massan av Adams dömda och förlorade släkte (massa perditorum) har Gud utvalt en ringa del till frälsning. I Adams synd har alla människor syndat och får därför bära konsekvenserna. Genom en akt av nåd bli några utan egen förskyllan räddade, de övriga överlämnas åt sin egen onda vilja. Människan har ingen som helst rättsgrund att anföra som skulle kunna befria henne från detta öde. Augustinus åberopar som stöd för sin mening Paulus ord i Romarbrevets nionde kapitel: "O människa, vem är då du, som vill träta med Gud? Icke skall verket säga till sin mästare: 'Varför gjorde du mig så?' Har icke krukmakaren den makten över leret, att han av samma lerklump kan göra ett kärl till hedersamt bruk, ett annat till mindre hedersamt? Men om nu Gud, när han ville visa sin vrede och uppenbara sin makt, likväl i stor långmodighet hade fördrag med 'vredens kärl', som var färdiga till fördärv, vad har du då att säga?"

Man kan icke frånkänna denna predestinationslära, som minner om grekernas ödesbegrepp sådant detta kommer till uttryck t. ex. i Oidipustragedierna, järnhård konsekvens. Men frågan blir om den icke i sista hand måste upphäva den etiska ansvarigheten - en konsekvens som ju emellertid Augustinus ingalunda är villig att gå med på. Inom den katolska kyrkan har läran icke vunnit genklang; bland reformatorerna anslöt sig endast den dystre och juridiskt lagde Calvin till den. Redan Augustinus' motståndare invände att den måste föra människan till säkerhet eller förtvivlan, ty vartill tjänar väl en kamp vars utgång på förhand är given? Det svar Augustinus på denna invändning hade att ge är karakteristiskt: Lev så att du på ditt levnadslopp kan märka att du hör till de utvalda. I motsatt fall, om du blint förlitar dig på utkorelsen, är detta det säkraste beviset på att du icke hör till de utvalda. Med denna princip lindras naturligtvis i hög grad de praktiska konsekvenserna av predestinationsläran. Men de teoretiska svårigheterna kvarstår, och det har icke, trots alla ansträngningar, lyckats Augustinus' skarpsinne att bringa klarhet i en fråga som väl från hans utgångspunkt är och förblir olöslig. Få kristna tänkare, om ens någon, har dock behandlat den med större allvar och djup än han.

Själens odödlighet är för Augustinus en trossats, men han anser också, att den kan bevisas av förnuftet. Vid detta bevis begagnar han sig i allt väsentligt av de platonska argumenten från Faidon. Det som har del i det eviga är självt evigt. Själen har genom sin mottaglighet för de eviga värdena, det sanna, det goda, det sköna, del i det eviga och är odödlig. Däremot förkastas den platonska preexistensläran emedan den står i strid mot bibelns lära.

En grundsvårighet i Augustinus' monistiska metafysik blir förklaringen av det ondas ursprung och väsen. Han brottas här med samma problem som vi funnit hos

stoikerna och Plotinos, och hans försök till lösning påminner i många stycken om deras. Närmast hänvisar han till den fria viljan. Gud har visserligen, då han skapade människor och andra förnuftiga väsen, förutsett att de skulle synda. Men han har icke velat beröva dem den fria viljan, ty om den var källan till det onda, så finns dock icke heller den förutan något moraliskt gott. Djupast sett är det onda ett icke-vara, något rent negativt. Ty - in quantum est, quidquid est, bonum est, i den mån något är, är det gott. Blott i den mån något har del i det gudomliga, är det nämligen till. Som mörker är frånvaro av ljus, så är det onda frånvaro av gott. Det finns alltså icke, som manikéerna antagit, någon mot det goda ställd princip. Den vilja som avviker från det goda gör det genom en ”bristfällig rörelse” (defectivus motus). Den drivs icke av någon verkande orsak utan blott av brist på den rätta orsaken (icke av en causa efficiens utan av en causa deficiens). I den mån viljan verkligen är en vilja, är den god. ”Den goda viljan är Guds verk, det onda ett avfall från Guds verk.” T. o. m. djävulens natur är som sådan, och i den mån den är till, god: nec ipsius diaboli natura, in quantum natura est, malum est. Men genom avfallet från tillvarons centrum, från själva varat, har änglar och människor förirrat sig in i icke-varats mörka regioner. Och därmed har allt ont kommit in i världen. Även den fysiologiska döden är en följd av synden. Före syndafallet var kroppar icke dödliga. ”Den kristna tron lär att de första människorna var så skapade att om de icke syndat, deras kroppar icke skulle ha blivit dödens rov.”

För att försona erfarenheten om det ondas empiriska realitet (ehuru metafysiska overklighet) med tanken på en god och vis gudomlig försyn och en välordnad världsharmoni, tillgriper Augustinus de argument från Stoa och nyplatonismen, som vi i det föregående lärt känna. För ett ändligt subjekt ter sig det onda, särskilt det moraliska onda, som en störning av världsharmonin. Men för den som kunde överblicka det hela skulle det visa sig att det onda hörde med i harmonin. Blott genom motsättningar uppenbarar sig världens skönhet: contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur. Denna tanke om motsatsernas enhet och harmoni skall vi framdeles finna vara konstitutiv för mycken filosofisk mystik. - I den gudomliga världsplanen måste det onda tjäna det goda. Om också det onda spelar stor roll i världen, är det dock den gudomliga viljan som behåller segern. Och denna vilja vill endast det goda: det onda är blott till genom dess tillstädjelse. ”Gud skulle icke ha skapat - jag säger icke en ängel, utan icke ens en enda människa, om vilken han på förhand vetat att hon skulle bli ond, om han icke tillika vetat vilket gagn för det goda som skulle komma därav och hur just genom det onda världsperiodernas ordning skulle framstå som en skön dikt i antiteser.” Så blir det onda en viktig faktor i den gudomliga världsplanens ekonomi.

Det behöver icke sägas att Augustinus med sin teodicé lika litet lyckas lösa de svårigheter som är förknippade med det ondas problem som de tänkare av vilka han närmast rönt inflytande. Desto mera anstötlig framstår tankegången, om man besinnar att de ojämförligt flesta människor enligt den gamle kyrkofadern är en massa perditorum, av evighet dömda till evig eld. Om också Augustinus icke uttryckligen drar den konsekvens som av senare skolastiker oförbehållsamt uttalats, nämligen att de fördömdas eviga kval ökar världsharmonin och gör de saligas lycka större, så ligger den dock otvetydigt i samma linje som hans teodice. Vi har verkligen därmed kommit ett gott stycke från den stoiska filosofins ädla *humanitas*.

Den gudomliga världsplanen! - Med detta begrepp framstår Augustinus som historiefilosofins skapare, och däri ligger måhända hans största betydelse för det

mänskliga tänkandets historia. Låt vara att den historiefilosofi, som han grundat och som än i dag är den katolska kyrkans, är dogmatiskt begränsad. Det är dock här första gången skeendet i tidslivet tänks som fyllt av evigt innehåll, det är första gången det historiska livet tillmäts annan mening och betydelse än ett ändlöst skeendes.

Augustinus' historiefilosofi måste ses mot bakgrunden av den dramatiska omstörtningstid vari han levde. Boken "Om Guds stat" skrevs under intrycket av den skräck som grep den antika världen när västgoterna under sin hövding Alarik svepte ned genom Italien och intog och plundrade Rom. Rom, som under århundraden varit den fasta klippan, vacklade och föll. Det förnams av samtiden som en världsundergång. Även Augustinus uppfattar händelsen så. Caesars rike, grundat på makt och våld, går under genom historiens obevekliga gudsdom. Ty "där rättfärdigheten saknas, vad är väl staterna annat än stora rövarband"? (Remota justitia quid sunt regna raisi latrocinia magna?) Med dessa ord faller domen över den antika statsuppfattningen, enligt vilken staten är sitt eget ändamål. För Augustinus har den endast mening såsom en institution för att förverkliga rätten, "Kristi rättfärdighet". Det är på den principen den vision av gudsstaten är byggd som hägrar för hans syn. Det skulle också bli med utgångspunkt från den tanken som medeltidskyrkan hävdade den andliga maktens suprematі över den världsliga, påvens över kejsaren. Först vid övergången till nyare tid återupplivas den antika iden om "statsnyttan", om staten som sitt eget ändamål. Den världshistoriska repliken på boken "Om Guds stat" kommer efter elva sekler i Machiavellis bok "Fursten".

I själva verket hade också först kristendomen skapat betingelserna för en historiefilosofi. Den antika tanken har icke rum för en sådan, enär tidslivet frånkänns allt egenvärde. För Parmenides stannar och stelnar det i det stilla, åtskillnadslösa varat, för Heraklit löser det upp sig i vardandets gränslösa ström. Platons filosofi är ju den stora syntesen mellan dem. Och ej heller i hans värld finns det i djupare mening någon historia: i idévärlden sker intet, ty den lyfter sig i en överhistorisk rymd ovan tidslivet; i sinnevärlden sker heller intet i djupare mening, ty den ligger nedom allt historiskt skeende. Skuggornas lek på grottans vägg är ej historia. - I Aristoteles' metafysik får visserligen utvecklingsbegreppet en central roll. Men denna utveckling, varigenom materien "förverkligas" i ett system av statiska former i en uppåtstigande serie, kan icke betecknas som en historisk utveckling. Dessa former är själva orörliga liksom de platonska idéer i vilka de har sin historiska förutsättning. - Hos stoikerna slutligen möter oss samma platonska motsättning mellan det eviga logos, som står över all historia, och det tidsliv som flyter genom dess former i evig växling. Och lika litet har någon av de tre "hypostaserna" hos Plotinos någon historia.

Om filosofin riktar sig på det eviga och om det historiska livet likväl skall få någon betydelse för denna, så kan detta blott ske därigenom att det eviga på något sätt stiger ned i tidslivet. Därför gjorde först kristendomen historiefilosofin möjlig. När Augustinus på ett ställe i sina Confessiones jämför platonismen och kristendomen yttrar han: "Att Ordet var i begynnelsen, att Ordet var hos Gud och att Ordet var Gud - allt detta kunde jag ju läsa i deras (platonikernas) skrifter. Men att Ordet vart kött och bodde ibland oss, därom fann jag hos dem ingenting." Med genialt skarpsinne har han träffat själva kärnpunkten. Tidslivet i dess historiska form ter sig för Augustinus som en successiv utveckling av en gudomlig världsplan, ett drama, med spänning och motsättning. Här är en verklig urvals- och värdeprincip, som gör begreppet historia logiskt möjligt, låt vara att denna

princip är ytterst ensidig och dogmatiskt tillspetsad. Historia blir här allt som står i relation till den gudomliga världsplanen och bidrar till dess förverkligande, och inom denna historia erhåller allt sin givna plats.

Dramat börjar med människans skapelse och syndafall, tilldragelser som Augustinus förlägger omkr. 6.000 år tillbaka i tiden. Genom Adams synd, som in nuce var en synd av hela vårt släkte, då i honom fröet till detta låg förborgat, förvandlades friheten att göra det goda (Posse non peccare) till en oförmåga till allt gott av egen kraft (non Posse non Peccare). Genom sin arvsynd blir hela mänskligheten en massa damnata, ”bestämd att tillika med djävulen gå i den eviga elden” (Augustinus tänker sig denna såsom alltigenom materiell och påtaglig: ”Gehenna, så kallas den sjön som brinner med eld och svavel, är kroppslig eld - corporeus ignis - med vilken de fördömda skall plågas”). T. o. m. de odöpta barn som ännu icke har begått någon uppsåtlig synd är till följd av arvsynden hemfallna åt fördömelsen, även om deras straff skall bli mildare (poena mitissima). Ett hårdare straff drabbar hedningarna, som icke känt Kristus, men det hårdaste dem som haft tillgång till hans frälsning men förkastat den.

För att rädda dem som i denna massa damnationis av evighet utsetts till frälsning kom Kristus i världen. Gud själv iklädde sig människogestalt och representerade gentemot den fördärvade människonaturen idealmänniskan. Det gudomliga logos, Ordet, ”vart kött och bodde ibland oss”. Detta var världshistoriens centrala skeende. Genom Kristi död blev en del av mänskligheten återlöst och fick tillbaka sitt *posse non peccare*. Varför just denna del? Augustinus erkänner oförbehållsamt att han står svarslös inför denna fråga. Han hänvisar till det apostoliska ordet: ”Vilket djup och vilken rikedom och visdom hos Gud! Huru outgrundliga äro icke hans domar, huru outrannsakliga hans vägar!” - Men man må lägga märke till detta: det underbara är för Augustinus icke detta, som tycks en modernt tänkande människa så anstötligt, att mänsklighetens stora massa är utsedd till evig fördömelse. Det underbara är att över huvud någon blir räddad undan det fördärv som alla utan undantag förtjänat.

De utvalda bildar i världen en *ecclesia praedestinata* eller en *Gudsstat,* mot vilken står den världsliga staten, *civitas terrena* eller *civitas diaboli*. Uttrycket Gudsstat, som för Augustinus och den senare medeltida teologin spelar en så central roll, går i sista hand tillbaka på den platonska idealstaten. Redan Platon begagnade om denna uttrycket polis theou, ”Guds stat”. Det sammanhållande bandet mellan Gudsstatens medlemmar är den inbördes kärleken och kärleken till Gud. De känner sig som gäster och främlingar på jorden, de förbidar den dag då Gudsstaten slutgiltigt skall segra över den jordiska staten. I denna sistnämnda däremot härskar ständigt strid och fiendskap, där är den ena människan en varg mot den andra, där är egoismen den rådande principen. ”Den förste grundläggaren av en jordisk stat var också den förste brodermördaren.” Den jordiska staten är så långt ifrån av Gud att Augustinus tvärtom oförbehållsamt betecknar den som ett djävulens verk. Och dock vore det oriktigt att karakterisera Augustinus såsom statsfientlig. Den världsliga staten måste tvärtom finnas, sedan synden kommit i världen. Dess uppgift är att förverkliga en rättsordning i den mänskliga samlevnaden. Men detta innebär att den underordnar sig högre syften. Som en kontrastbild till de antika caesarerna, till erövraren och maktmänniskan, tecknar Augustinus bilden av ”den kristne härskaren” (imperator Christianus). Han ställer sin makt i rättens tjänst (juste imperat), han vinnlägger sig om fromhet och leds icke i sina handlingar av ärelystnad. Han känner sig som en förvaltare, som skall avlägga räkenskap för bruket av sin makt

inför en högre herre. Kriget är alltid för honom i och för sig något ont, ehuru det stundom för syndens skull kan vara ett nödvändigt ont, liksom det bödelsvärd som överheten icke bär förgäves. - Det är denna teckning av ”den kristne härskaren” som satt sin prägel på det medeltida härskaridealet, så väsensskilt från nyare tidens machiavellism. Här i Norden förkroppsligas det i sådana gestalter som helige Olof och helige Erik. - Men staten är en skapelse, som hör den timliga och ofullkomliga världen till och skall försvinna med denna. Det är dramats slutakt, den yttersta domen, varmed världsutvecklingen tar en ända och den gudomliga världsplanen nått sin fullbordan.

Kyrkan är den stora räddningsanstalt som Gud upprättat på jorden. Endast inom dess murar finns frälsning: nulla salus extra ecclesiam. ”Den kan icke ha Gud till fader, som icke har kyrkan till moder.” ”Den katolska kyrkan allena är den Kristi kropp, vars huvud han själv är, han som återlöst denna kropp. Utanför denna kropp gör icke den helige ande någon levande, emedan, såsom aposteln säger, Guds kärlek är ingjuten i våra hjärtan genom den helige ande, som givits oss.” I Augustinus’ uppfattning om kyrkan preludierar redan hela den katolska hierarkins detaljerade program. Allt skarpare formulerar han sin åsikt om den kyrkan tillkommande rangen och maktställningen. Tydligast ser man måhända detta i hans förhållande till kätterska riktningar. Från början hade Augustinus förkastat varje användande av våld i trossaker. ”Ingen bör mot sin vilja tvingas till tro.” Efter erfarenheterna under de förbittrade striderna mot donatisterna har han emellertid ändrat åskådning. Han finner det etiskt berättigat att kyrkan även med våldsamma medel utrotar det gift som kätteriet hotar att drypa i själarna för att på så sätt återställa ”den katolska trons endräkt”. Det är sålunda icke utan grund som Augustinus fått den fläcken på sitt namn att kallas ”inkvisitionens förste teoretiker”. Och kyrkan har icke varit sen att begagna sig av hans försvar för kättarförföljelser.

Det är väldiga motsättningar som brottas i Augustinus tankebyggnad. Motsättningar, som delvis härrör ur hans egen skarpt markerade personlighet, delvis ur den brytningstid vari han levde. Det har icke lyckats ens denna universella ande att gjuta antik och kristendom samman till ett slutet helt. Antikens glädje åt detta livet med dess rikedom och skönhet bryts mot kristendomens världsfrånvändhet och förakt för den tillvaro ”vars väsende förgås”, antikens tro på förnuftet med den kristna tron på uppenbarelsen, antikens monism med kristen dualism. Den eviga förutbestämmelsen till salighet och fördömelse kastar en skugga över Augustinus’ värld, som ingen teodicé kan förjaga. Och den maktställning som Augustinus tar i anspråk för kyrkan bidrar mäktigt att befästa det välde över själarna som denna den mest imponerande institution som mänskligheten skådat under så många sekler framåt skulle utöva.

Och dock är det Augustinus’ filosofi som väsentligen åt det medeltida tänkandet räddat det antika arvet. Omätligt har hans inflytande på den kristna filosofin genom medeltiden och ända fram till våra dagar varit. En modern forskare yttrar härom: ”Det är alls icke någon överdrift, då man sagt att det i hela den medeltida teologin och filosofin icke finns en enda tanke som icke på ett eller annat sätt går tillbaka till Augustinus; skolastikens historia är med hänsyn till sitt subjektiva innehåll historien om hur man uppfattar Augustinus. Hans ande var det som ständigt införde nytt blod och ny livaktighet i skolastikens ådror, då de höll på att sina ut. Hos Augustinus och hans efterföljare framträdde ständigt ånyo en mystisk-platonsk typ som motvikt mot den aristoteliska intellektualismens herravälde.” En

tänkare i elfte århundradet gav uttryck åt en vida utbredd uppfattning, då han prisade Augustinus såsom Ecclesiae columna et firmamentum aeritatis (kyrkans pelare och sanningens fäste).

III

Den medeltida skolastiken

Uttrycket ”medeltiden”, som ännu i dag är allmänt gängse i det historiska språkbruket, präglades av renässansens humanister såsom namn på det årtusende som låg mellan den antika kulturens undergång och deras egen tid. Själva betraktade de sig som förnyare av det antika kulturarvet, och den mellanliggande perioden; medeltiden, framstod för dem som en epok av okultur, ”gotiskt barbari”, och ofruktbarhet, då ingen andlig odling av någon betydelse kunnat uppstå. Denna uppfattning om medeltiden har fortlevt genom århundradena ända fram till våra dagar med en seghet som förefaller karakteristisk för historiska fördomar. Ännu talar man allmänt om ”den mörka medeltiden”, och när något förefaller oss särskilt barbariskt, kallar vi det gärna ”medeltidsmässigt”. Allt eftersom modern historieforskning trängt djupare in i den medeltida kulturvärlden har emellertid hela denna bild visat sig vara en fullständigt ohållbar konstruktion. Man kan inte längre betrakta medeltiden som ett enhetligt tusenårigt tidsskede, en enda ”stjärnenatt”. Det är sant att de århundraden som följde närmast efter den antika kulturens undergång är mörka och barbariska. Människan återgår till jorden och naturahushållningen. Stadslivet, som är en oundgänglig förutsättning för allt högre kulturliv, försvinner med handelns tillbakagång och slutliga bortdöende. Folkvandringarnas stormar sveper fram över Europa - de från Norden utgående vikingatågen är deras sista stormflod. Varken feodalherrarna på sina borgar eller deras underlydande bönder i byarna kan vara bärare av något högre kulturliv. Det antika arvet har till största delen gått förlorat. Det gäller även om filosofin. Av Platon känner man vid medeltidens begynnelse endast Timaios i Ciceros översättning och ett fragment av en viss Chalcidius, en kristen kommentator från fjärde århundradet; det innehåller lösryckta partier av Faidon, Faidros, Theaitetos, Staten och Lagarna. Aristoteles är endast känd genom en av sina dunklaste skrifter, boken om kategorierna. De enda små ljushärdarna under denna tid är klostren, och den andliga odling som ännu lever kvar har där sitt säte. Det är också endast i denna miljö vi möter några namn, värda att nämnas i filosofins historia - en Scotus Eriugena och andra.

Men omkring mitten av 1000-talet börjar en kraftig och blomstrande kulturell förnyelse, ur vilken högmedeltidens märkliga och från många synpunkter lysande epok framgår. Stadslivet återuppstår med handeln, och i städerna framträder en ny kulturskapande människotyp, borgaren. Därmed vaknar en friare, öppnare, för forskning och filosofiskt tänkande bättre lämpad livssyn. Korstågen vidgar den andliga horisonten och för Västerlandet i närmare beröring med Orienten. Den arabiska kulturen befruktar europeisk tanke och forskning. Den blir en av de stora

kanaler varigenom det antika arvet åter flödar in. Det är t. ex. genom araberna som Aristoteles återupptäcks. Känslan för de humana värdena vaknar, människan upptäcker sig själv och börjar även se på naturen med helt andra blickar. Det är nu de vackra katedralerna börjar resa sig, kanske Västerlandets skönaste och rikaste arkitektoniska skapelser. Även naturforskningen lever upp på nytt under antikt inflytande. ”Om någon epok av vår odlings hävder bör äras som en pånyttfödelsens och återuppbyggandets tid, förtjänar ingen bättre det namnet”, skriver en modern svensk forskare (Johan Nordström).

Kyrkan samlar alla dessa sjudande vårliga krafter i sitt hägn och ger dem en organisk enhetlighet. Konsten, litteraturen, teatern, arkitekturen, alla sidor av den andliga odlingen står i kyrkans tjänst. Det gäller också om den på nytt uppblomstrande vetenskapen och filosofin, vars andliga centra blev de universitet som började grundas från mitten av 1100-talet. Detta innebar givetvis att det vetenskapliga och filosofiska tänkandet blev bundet vid vissa förutsättningar. Kyrkan förvaltade ju den uppenbarade sanningen, och tankens resultat fick icke komma i strid mot trons. Vi skall längre fram se hur man sökte komma till rätta med detta problem. - Det är för denna vid de högmedeltida universiteten florerande och av teologiska förutsättningar bundna filosofi, en fortsättning av linjen från dogmbildningen och Augustinus, man ofta använder termen skolastik. Men den har också en vidsträcktare innebörd. Scholastici kallades redan under den tidigare medeltiden lärarna i ”de sju fria konsterna”, och namnet användes senare om alla lärare och lärjungar som bedrev filosofiska och teologiska studier vid kloster- och domskolor. I det följande anser vi oss sålunda berättigade att använda ordet om hela den medeltida filosofin. Skolastiken är det väldiga, genom sekler fortgående försöket att fixera det kristna idéinnehållet i en rationell filosofisk form. Det motsättningsförhållande mellan skolastik och mystik som man ofta ansett sig böra markera har ur filosofisk synvinkel knappast någon giltighet. Det var ofta samma tänkare som framträdde som de subtilaste skolastiska begreppsdialektikerna och som även fördjupade sig i mystisk kontemplation, och å andra sidan var de stora mystikerna ofta också skarpsinniga skolastiker.

Det har - särskilt naturligtvis i protestantiska länder - länge varit brukligt att tala med den största ringaktning om denna skolastiska medeltidsfilosofi. Denna reaktion mot skolastiken, som tog sin början med renässansen, var så våldsam att vi spårar dess efterverkningar än i dag vid vår värdering av denna sällsamma företeelse. För det allmänna medvetandet är ”skolastik” ungefär detsamma som ett ofruktbart hårklyveri, ett ändlöst disputerande om de egendomligast formulerade problem, ett resonerande, där man i stället för att gå till verkligheten själv hänger upp sig på orden och binder fast långa beviskedjor vid ingenting. Den medeltida skolastiken med dess barbariska munklatinska terminologi, dess quidditas och haeccitas, dess substanser och accidenser, dess qualitates occultae framstår som själva urtypen för en dylik filosofi, som stundom hotat att sätta hela filosofin i vanrykte. Eller vad vill man ta sig till med ett tänkande som på gravlikt allvar tar upp och skriver lärda latinska dissertationer om frågor sådana som dessa: ”Hålles ett svin, som torgföres, av sin förare eller av sitt rep?” eller: ”Kan Gud veta mer än han vet?” eller: ”Var befann sig Gud före skapelsen?” eller: ”Varför skapades Eva just av mannens revben, och varför skedde det medan han sov?” eller: ”På vad sätt skulle människorna ha fortplantat sig, om icke syndafallet ägt rum?” ”Vad skall man ta sig till med en råtta, som svalt hostian?” osv. i det oändliga?

Kan det gälla för annat än en kostlig kuriositet i de mänskliga dårskapernas stora museum?

Men icke blott den populära uppfattningen utan även forskarna i filosofins historia har ofta föraktfullt vänt sig bort från skolastiken såsom en företeelse utan större betydelse för människotankens utveckling, en övergående förmörkelse, förorsakad av den humana kulturens förfall under medeltidens ”tusenåriga natt”. De flesta handböcker i filosofins historia skyndar förbi den medeltida filosofin som genom en tunnel. Den må ha sitt intresse för teologen och kulturhistorikern; för filosofen är och förblir den värdelös, ett dött och begravet material, som det icke lönar sig att gräva upp igen. Ett mycket bekant filosofiskt lexikon karakteriserar skolastiken såsom ”spetsfundig i analys av ord och begrepp och definitioner, övervärdering av det abstrakt-begreppsmässiga, språkliga å stället för ett utgående från erfarenheter, fakta, upplevelser.” Termen skolastik har, även i det vetenskapliga språkbruket, länge varit ett smädenamn för all ofruktbar begreppsfilosofi, all konstruktiv metafysik, som icke sett på verkligheten med klara oförvillade blickar utan genom grå begreppsschematas galler.

Att skolastiken inom den katolska filosofin varit föremål för en helt annan värdering och ett ivrigt, av traditionen obrutet studium har ju sina naturliga orsaker. Året 1879 utsände påven Leo XIII sin berömda ”encyclica”, vari han till ett förnyat och fördjupat studium av skolastikernas verk, framför allt Thomas ab Aquino, denne ”skolastikens princeps” och philosophus catholicus. ”Det finns”, heter det däri, ”intet område av filosofin, som han (Thomas) icke ägnat en skarpsinnig och tillika grundlig undersökning. Hans forskningar rörande tankelagarna, Gud och de immateriella substanserna, människan och de övriga sinnliga tingen, de mänskliga handlingarna och deras principer, är av den art att man däri påträffar en innehållsrikedom och en väl anpassad anordning av de olika delarna, en ändamålsenlig metod, en visshet i utgångspunkterna och en beviskraft, klarhet och precision i uttryckssättet som ger ljus även över de dunklaste problem ... I det han, såsom sig bör, noga skiljer mellan förnuft och tro men sätter båda i vänskapligt samband med varandra, har han givit bådadera vad dem tillkommer och så väl tillgodosett båda att förnuftet på de vingar som Thomas givit det stigit till sin högsta fullkomning och efter honom knappast förmår att stiga högre och tron å sin sida knappast kan fordra mera hållbara bevis än dem han givit den.” Samma maning till studium av skolastiken upprepades av Pius X, varvid han i likhet med sin föregångare framför allt hänvisade till Thomas ab Aquino : ”Med den skolastiska filosofin menar vi i första rummet den filosofi som framlades av den helige Thomas. Allt det, som förordnats därom av vår föregångare, skall även under vår regering förbli i sin kraft ... Lärarna förmanar vi allvarligt att hålla sig till den grundsatsen att det aldrig avlöper utan stor skada att, särskilt i metafysiska frågor, avvika, om än aldrig så litet, från Thomas ab Aquino” osv.

De påvliga förordningarna vann genklang över hela den katolska världen, och de ivriga forskningar som sedan dess inom denna bedrivits i skolastiken har vi i våra dagar att tacka för en riktigare och mera oförvillad uppfattning av densamma. Men ej nog därmed. Man stannade icke blott vid ett historiskt kritiskt studium av denna filosofi, man sökte också direkt bygga vidare på den därmed lagda grunden. Liksom vi i vår tid kan tala om en nykantianism, en nyfichteanism, nyhegelianism osv. så har vi i den katolska världen en mäktig tankeriktning, den särskilt i nutida fransk filosofi livaktiga nythomismen, som visar att skolastiken icke allenast är en historisk företeelse utan därjämte en makt i samtidens kulturliv. ”Den gamla vet-

enskapliga traditionen lever åter upp", skrev för icke länge sedan en av den katolska filosofins ledande män. ”De gamla folianterna skakar av sig seklernas damm och föryngras i den nya tidens tankar och behov." - Och medan den protestantiska världen årligen ger ut sina Kantstudien, publicerar den katolska sin Revue neoscholastique och likartade organ för forskning i den skolastiska filosofin.

Men, såsom redan blivit antytt, har även i de protestantiska ländernas filosofiska forskning under inflytande av detta klarläggande arbete en förändrad uppfattning av den medeltida skolastiken börjat göra sig gällande. Såsom plägar

vara fallet vid reaktioner, har den forna underskattningen måhända på sina håll slagit över i den motsatta ytterligheten. I varje fall är man nu tämligen allmänt ense om att den skolastiska filosofin både ville och mäktade stora ting och under den stundom frånstötande ytan röjer ett djup och en idérikedom som är väl värda att lyftas i dagen. Den gamla uppfattningen att renässansen betecknar ett fullständigt diskontinuerligt brott i den filosofiska utvecklingen, att den då, så att säga åter börjat på nytt, har gett vika för en annan, som betraktar den medeltida filosofin såsom i hög grad grundläggande för den nyare. Det skolastiska tänkandet var icke blott en formell övning i logiskt skarpsinne, i förmågan att göra klara distinktioner och bilda entydiga begrepp, den tog också itu med de reella filosofiska grundfrågorna och sökte sig fram till problemställningar och problemlösningar som blivit bestämmande för mycken senare filosofi. Man kan t. ex. knappast förstå Leibniz metafysik utan en ingående kännedom om skolastiken, knappast Spinozas utan att ta hänsyn till den medeltida judiska filosofin. Även Kant och genom honom romantiken är - åtminstone vad terminologin angår - i hög grad påverkade av skolastiken.

Man får heller icke förbise att det trots bundenheten vid auktoriteter finns mycken fri kritik hos skolastikerna. Vid sidan av de ortodoxa tankeriktningarna går ytterst frisinnade sådana, vid sidan av tänkare, som utan vidare accepterar kyrkoläran såsom något som icke är underkastat tvivel, finner vi tänkare som icke skyr ett tvivel, nästan lika radikalt som det varmed Cartesius anses inleda den nyare filosofin. Det råder en rörlighet, en vakenhet och en forskningsiver i skolastikens bästa dagar, som knappast står någon tid efter. Icke sällan påträffar man hos dessa tänkare direkta varningar mot att blint lita på auktoriteter och tradition. Si omnes patres sic, ego non sie, (om också alla fäderna säga så, säger jag dock icke så) utbrister Abelard, och uttrycket är visst icke enastående för den auktoritetstroende medeltiden. Även från den tid då Aristoteles står på höjden av anseende och rätt och slätt betecknas som ”filosofen" hör man ofta yttranden som varnar för att godtaga en sats enbart på hans auktoritet. ”Den som tror", säger Albertus Magnus, ”att Aristoteles varit en gud, han bör också tro att han aldrig misstagit sig. Den åter, som håller honom för att ha varit en människa, han bör medge att han också kunde misstaga sig liksom vi själva."

Att beteckna skolastiken som en ren ”begreppsfilosofi", som icke tagit minsta hänsyn till erfarenheten, är milt sagt åtminstone en överdrift. Flera av de skolastiska tänkarna är i förhållande till sina begränsade resurser framstående naturforskare, vilkas idéer går vida utöver Aristoteles fysik. Den kopernikanska uppfattningen att jorden rör sig uttalades redan på 1300-talet av flera skolastiker. Galileis analys av fallrörelsen föregreps ungefär vid samma tid, experimentets roll i den naturvetenskapliga forskningen erkändes åtminstone tre sekler före Francis Bacon. Hegels bekanta paradox om den erfarenhet som strider mot filosofins kon-

struktioner a priori : ”så mycket sämre för fakta”, skulle måhända ha kunnat underskrivas av åtskilliga skolastiker. Men långt ifrån av alla. Det är egendomligt att se hur ofta en filosofi, som alls icke negligerar erfarenheten, beskylls för att göra det. Trots att det finns skolastiska tänkare som yttrar sig så: ”Det vore löjligt att påstå något som strider mot erfarenheten. Att mot erfarenhetens vittnesbörd anta något är att göra ett falskt antagande”, gäller den icke dess mindre som genomgående likgiltig eller fientlig mot erfarenheten.

Jämsides med naturforskning går också under medeltiden, särskilt i de mystiska strömningarna, en stark och innerlig naturkänsla. Vi finner den hos diktare sådana som Walther von der Vogelweide men också hos filosofer sådana som mäster Eckhart eller författaren till Teologia deutsch. Skönast möter den oss måhända i Franciscus' hymner, besjälade av känslan av en levande enhet med allt som är, med ”broder Måne” och ”syster Sol”, ”broder Vind”, och ”Broder Död”. Chesterton har i sin geniala bok om Franciscus framhållit detta på ett slående sätt och därvid - måhända med en viss överdrift - påpekat det oriktiga i att betrakta naturkänslan såsom en skapelse uteslutande av renässansen.

Den som fördjupar sig i det skolastiska tänkandet måste gång på gång häpna över hur många frågor som helt och hållet plägar förläggas till den nyare filosofin, som redan uppställs i detta. Det gäller särskilt de kunskapsteoretiska problemen. Humes kritik av kausal- och substansbegreppen, vari han påpekade att vi aldrig iakttar att något är orsak till något annat, utan blott att det i tiden regelbundet följer efter detta, att vi aldrig iakttar något annat än ett komplex av egenskaper, men aldrig ett ting eller en ”substans” som bärare av dessa - denna kritik, som varit av så stor betydelse för Kant, möter oss med all önskvärd tydlighet utförd av en skolastiker, Nicolaus av Autrecourt, på 1300-talet. Gartesius' sats att självmedvetandet är den vissa utgångspunkten, Berkeleys subjektiva idealism, enligt vilken vi blott har kunskap om våra egna förnimmelser men icke vet något om en materia bakom dem, skillnaden mellan ”primära” och ”sekundära” kvaliteter, mellan fenomen och ting i sig (res apparens - res in natura) - allt detta återfinner man i skolastiken. Det vore förvisso förhastat att därför påstå att de nyare tänkarnas originalitet vore mindre; i flertalet fall är det osannolikt att de rönt direkt inflytande av de skolastiska källorna. Men det är ett starkt vittnesbörd om kontinuiteten i tänkandet och om den självständighet varmed skolastiken behandlat de filosofiska grundfrågorna.

Intet forskningsområde är den främmande, och den angriper - visserligen med sina begränsade och ensidiga metoder, som naturligtvis ofta leder till falska resultat - alla problem, från de minsta till de största. Som ett vittnesbörd bland många må anföras ett yttrande av filosofen och mystikern Hugo av St. Victor från i 1100-talet. Det skulle, med vederbörliga på tidsförhållandena beroende modifikationer, kunna återfinnas hos Aristoteles, hos Bruno, hos Leibniz, hos Goethe, hos varje universellt inriktad ande:

” Jag vågar påstå att jag aldrig ringaktat något, som ökar vår bildning, att jag tvärtom lärt mig mycket, som förefallit som dårskap eller onyttig lek. Jag påminner mig, huru jag såsom lärjunge i skolan bemödade mig att lära känna namnen på alla ting, som jag blev varse eller hade bruk för. Jag hade nämligen på egen hand kommit att tänka på att man icke kan intränga i tingens natur, om man svävar i okunnighet om deras namn. Hur ofta har jag icke ägnat allvarlig eftertanke åt sofismer, dialektiska stridsfrågor, som jag själv uttänkt, och strävat att bibehålla

lösningarna på frågor och invändningar i minnet. Likaledes har jag uttänkt rättsfall och olika försvarstal, varvid jag skarpt hållit advokatens och kärandens och svarandens roll isär. Vidare har jag studerat talens natur med hjälp av räknestenar och uppritat geometriska figurer för att för mig åskådliggöra skillnaden mellan trubbvinkliga, rätvinkliga och spetsvinkliga trianglar. Att en kvadrats ytinnehåll fås genom multiplikation av två sidor har jag klargjort för mig genom att mäta från hörnet i båda riktningarna. Ofta har jag genomvakat vinternätterna under betraktelse av stjärnorna. Ofta har jag spänt efter vissa tal avmätta strängar över en träram för att utforska skillnaden mellan tonerna och tillika fröjda mig åt en melodis skönhet. Det var kanske en barnslig glädje, men den var icke gagnlös. Att veta allt detta bereder mig nu ingen svårighet. Dock omtalar jag icke detta för att pråla med mitt vetande, som ju är litet eller alls intet, utan för att visa att man i vetenskaperna blott går ändamålsenligt till väga, om man förfar metodiskt och planmässigt och icke gör som många, som vill taga ett stort språng och därvid störtar i avgrunden. Liksom inom dygderna så finnes det inom vetenskaperna en gradskala. Du invänder: Jag finner i Den heliga skrifts historiska berättelser mycket, som icke synes vara till något gagn - varför skall jag befatta mig därmed? Du har rätt. I själva verket står i Den heliga skrift mycket, som i och för sig vid första påseende icke tyckes vara av något gagn. Men om du sammanställer det med annat, varmed det står i sammanhang, och om du söker utröna detta sammanhang, skall du finna, att det är nödvändigt och ändamålsenligt. Mycket är värt att veta för sin egen skull. Mycket synes visserligen i och för sig icke vara mödan värt att syssla med, men får dock icke försummas eller förbigås, emedan man eljest icke kan få någon grundlig insikt i det, som är värt att veta för dess egen skull. Lär dig allt, som du kan lära, och du skall senare finna att det icke är onyttigt. Ett begränsat vetande skänker ingen glädje.”

Män, som besjälas av en sådan forskningsiver, var inga torra och ofruktbara begreppsdialektiker, även om deras tänkande har sin starkt tidsbundna prägel och innehåller mycket som tidens rost förtärt. Väl är skolastiken som helhet betraktad en kulturell tidsföreteelse som hör historien till. Men den var en stor och mäktig rörelse som förtjänar att bättre uppmärksammas och studeras än hittills varit fallet hos oss. En nyare tids tankar gror och spirar redan i den, och den överlämnar åt renässanstänkarna ett andligt arv som dessa, även då de som häftigast bekämpar den, står i den största tacksamhetsskuld till.

Historien förmäler i allmänhet icke vem som rest de väldiga medeltida katedralerna. De har varit seklers verk, och många mästare och gesäller och hantlangare har arbetat på dem utan att få se sitt verk fullbordat. Här och var i stenarna har de inhuggit sina bomärken; det är allt vi vet om dessa människors liv och öde.

Det var ett stort drag hos medeltiden, ett drag som man kan återfinna på många områden, detta att skaparen så ofta helt gick upp i verket, en objektivitet, ett kollektivt arbete för gemensamma stora mål, till vilket vår tid knappast äger någon motsvarighet.

Den skolastiska filosofin har ofta och med rätta förliknats vid en gotisk katedral. Den har sina mörka vinklar och vrår, den saknar antikens enkla och stora linjer, den är prydd med sirater och ornament - men med sin hela imponerande makt och massa strävar den uppåt mot himlen. Många har arbetat på denna byggnad; sex sekler har sett den resas eller restaureras. Åtskilliga arbetare har inhuggit sina bomärken, och vi känner namnen på de arkitekter som utkastat huvudplaner-

na: en Anselm, en Thomas, en Duns Scotus. Och dock träder de enskilda tänkarnas personligheter helt tillbaka för det - trots all olikhet och oföränderlighet i idériktningarna - gemensamma verk varpå de arbetat. Skolastiken är från början till slut en enhetlig företeelse, en enhet i mångfald, och bör behandlas såsom sådan i filosofins historia. För att få klarhet och överskådlighet måste framställningen grupperas omkring problemen, icke omkring de enskilda tänkarna. Detta är också den väg vi i det följande ämnar slå in på. Först dock några ord om skolastikens rent yttre historia.

Ehuru övergången, både mellan kyrkofädernas tid och skolastiken och mellan denna och renässansen, naturligtvis är flytande, kan vi ungefärligen räkna från mitten av 8oo-talet till mitten av 1400-talet - sex århundraden alltså. Av gammalt brukar man tala om tre perioder: den tidigare skolastiken från 800 till i 1200-talet, högskolastiken från år 1200 till mitten av i 1300-talet och skolastikens förfallstid, det sista århundradet av dess liv. Självfallet kan icke heller dessa perioder skarpt avgränsas från varandra.

Den första perioden står helt och hållet under inflytande av Augustinus och den genom den s. k. Dionysios Aeropagita förmedlade nyplatonismen. Av Aristoteles känner man ännu föga, och hans auktoritet är ringa. Platon är den tongivande bland de grekiska filosoferna, ehuru det vanligen, när Platon uppges som auktoritet för en mening, i själva verket är fråga om nyplatonska tankar. Att kännedomen om Platons skrifter var ytterst fragmentarisk har redan ovan framhållits.

I mitten av 800-talet finner vi, ensam i en mörk tid, medeltidens förste egentlige skapande tänkare. Hans namn är Johannes Scotus Eriugena (även Erigena, Jeriugena och ett par andra variationer), men detta är också snart sagt allt vi vet om hans personlighet. Han var född omkr. 800 och irländare till börden. Sin lärda uppfostran hade han fått i ett av de irländska klostren, som under denna mörka tid var en tillflykt för den högre bildningen. Omkr. 843 kallades han till Karl den skalliges hov i Frankrike och verkade där som föreståndare för hovskolan i Paris. Eriugena översatte Dionysios till latin och förmedlade därmed bekantskapen med nyplatonsk filosofi till Västerlandet. Men sin största betydelse äger han som författare till ett omfångsrikt metafysiskt verk De divisione naturae (Om naturens indelning), vari han i ett egenartat system sammansmälte nyplatonism med kristendom. Ehuru hans metafysik till följd av sin panteistiska läggning förkastades av kyrkan som kättersk och hans skrifter förbjöds, kan han dock sägas ha formulerat själva skolastikens program. ”Den sanna religionen är identisk med den sanna filosofin och omvänt den sanna filosofin med den sanna religionen.”

Såsom ”skolastikens fader”, då detta begrepp tas i mera begränsad betydelse, nämns ofta Anselm av Canterbury. Han är den förste av de stora medeltida, av kyrkan auktoriserade lärarna. Född år 1034 i Piemont tillbragte han sin barndom i kloster i Norditalien, studerade därpå någon tid under den lärde Lafranc i Bec i Normandie och fick snart sådant anseende hos denne att han av honom utsågs till hans efterträdare i Canterburys berömda ärkebiskopsdöme. I sitt tänkande är Anselm genomgående influerad av Augustinus; hans filosofi är väsentligen en omklädnad av dennes tankar i skolastisk terminologi. Tron är utgångspunkten, och filosofins uppgift är att söka rationalisera dess innehåll. Anselm är upphovsman till formeln credo ut intelligam, som likväl i sak går tillbaka till Augustinus. Såsom metafysiker är han bekant för att för första gången ha formulerat det ”ontologiska” beviset för Guds existens i strikt logisk form, ehuru även dess grundtanke

återfinns hos Augustinus. Bland hans skrifter må nämnas ett par filosofiska dialoger ”Om sanningen” (De veritate) och ”Om den fria viljan” (De libero arbitrio), ”Om tron” (De fide) och ”Om treenigheten” (De trinitate). - Han avled som ärkebiskop i Canterbury år 1109 efter ett liv, fyllt ej blott av lärda studier utan även av praktisk verksamhet i kyrkans tjänst.

Under Anselms tid begynte den ryktbara striden mellan realism och nominalism, om vilken nedan utförligare skall talas. Medan Anselm förfäktade realismen, även däri en lärjunge till Augustinus, uppträdde Roscellin (omkr. 1050 – 1120) såsom nominalismens förespråkare. Genom hela den följande skolastiken fortgår, som vi framdeles skall se, denna för ett modernt tänkande så egenartade strid. Medan skolastikens klassiker i regel ställer sig på en något modifierad realisms sida, avgår vid slutet av medeltiden i stort sett nominalismen med seger.

Och Anselm med sin klara och självständiga bearbetning av Augustinus’ grundtankar och sin systematiska och universella inriktning blir tongivande för den kyrkliga skolastiska filosofin med hänsyn till dess innehåll, kan Abelard sägas ha utbildat dess dialektiska metod. I honom möter vi en av medeltidens mest egenartade, mest levande personligheter. Han är skeptikern och revolutionären inom skolastiken. Hans olyckliga kärlekshistoria med Heloise har kastat ett visst romantiskt skimmer över hans gestalt; hans djärva skepsis bragte honom i en tid, som i många stycken var långt mera frisinnad än man i allmänhet brukar föreställa sig, i konflikt med de kyrkliga myndigheterna. Hans farligaste och mest oförsonlige motståndare var den från kyrkans historia välbekante Bernard av Clairvaux. - Karakteristiskt nog heter Abelards mest kända skrift ”Ja och Nej” (Sic et non). Mot varje mening, vill han där visa, kan alltid en motsats på vissa grunder förfäktas, och den filosofiska metoden, som den följande skolastiken tillägnar sig, består just i att på detta sätt väga skäl och motskäl mot varandra. Den rör sig med schemata sådana som dessa: quaestio - videtur, quod non - sed contra dicendum est - respondeo - solutio (fråga - invändning - däremot göres gällande - egen åsikt - lösning av svårigheten). Genom tes och antites, genom sic och non, banar sig tänkandet vägen till den syntes som skall utgöra lösningen.

Abelard dog år 1142 i klostret St. Marcel nära Châlons i frid och försoning med kyrkan och med sina många motståndare. Bland hans lärjungar, som utövat inflytande på skolastikens följande utveckling, må nämnas Petrus Lombardus, ”Magister sententiarum” (död 1164 som biskop i Paris).

Vid sin erövring av Orienten hade Alexander den store fört den grekiska tanken med sig till dessa fjärran trakter. Först ett årtusende senare återbördade Orienten något av dess skatter till Västerlandet. Under åttonde till tionde århundradet föranstaltade syriska lärda översättningar och parafraser av grekiska filosofer, framför allt Aristoteles. Dessa gav upphov till en arabisk skolastik, som sökte filosofiskt utveckla och fixera islams idéinnehåll, dock med vida större frihet gentemot den religiösa auktoriteten än fallet var inom den kristna skolastiken. Dessa arabiska skolastiker - man kallade dem ”mutakallimum” (talare) - kom icke blott genom att förmedla bekantskapen med Aristoteles utan även genom en egen självständig filosofi att bli av största betydelse för den kristna skolastiken, ja, även för nyare tiders filosofi. Främst bland dem märks Averroes (död 1198), ett namn som man ofta möter exempelvis hos Leibniz.

Averroes betraktade sig som en kommentator av Aristoteles, men förfor vid sin tolkning med stor självständighet. Han utbildade ett om stoicismen påminnande

panteistiskt system, enligt vilket varje människosjäl blott vore en tillfällig manifestation av den universella världsanden, liksom varje ton i en orgelpipa av den gemensamma luftström som genomgår orgeln. Under medeltiden och renässanstiden hade kyrkan en hård kamp att bestå med denna ”averroism”; som jämt och samt dyker upp under olika förklädnader.

I nära beröring med den arabiska filosofin stod den medeltida judiska filosofin, som fortsättande traditionen från den platoniserande judiske filosofen Filon, en äldre samtida till Jesus, inlägger nyplatonska och aristoteliska tankemotiv i de gammaltestamentliga skrifterna genom en allegorisk tolkning av dem. Kabbalamystiken, företrädd av tänkare sådana som Avizebron (elfte århundradet) m. fl., utbildar ett panteistiskt emanationssystem, som icke varit utan inflytande på Spinoza. Hos Moses Maimonides (tolfte århundradet) förbinder sig därmed aristoteliska tankegångar. Mellan de arabiska och de judiska skolastikerna utspinner sig en strid rörande frågan om världens evighet eller uppkomst i tiden, som likaledes återspeglas i den kristna skolastiken.

Medan man förut, som redan nämnts, i Västerlandet blott kände ett utdrag ur Aristoteles logiska skrifter, blev under 1100- och 1200-talen genom arabernas förmedling även hans fysik och etik bekanta för de kristna tänkarna. Under den andra perioden av skolastiken står han i centrum av spekulationen, och de skolastiska striderna kommer väsentligen att röra sig om den rätta tolkningen av hans tankar. Aristoteles är ”Kristi förelöpare på det naturliga området, liksom Johannes Döparen på det andliga”. Dock vinner Aristoteles icke utan starkt motstånd insteg; man anar att åtskilliga av hans läror svårligen låter förena sig med det kristna trosinnehållet. Hans logiska skrifter erbjöd ett gott redskap för den skolastiska dialektiken, men hans fysik och metafysik bekämpades och fördömdes uttryckligen genom ett påvligt dekret av år 1215. Ett halvt sekel efteråt behärskar han dock så fullständigt filosofin att en Albertus Magnus kunde skriva om honom: ”Naturen gjorde denne man liksom till en prövosten för sanningen (regula aeritatis), varigenom den visade det mänskliga intellektets högsta fullkomning.” Aristoteles, säger en senare skolastiker, Roger Bacon, äger såsom den störste bland filosofer i filosofin samma auktoritet som Paulus i teologin.

Två yttre omständigheter gynnade i hög grad den kontinuerliga utvecklingen av den kristna skolastiken under 1200-talet och de följande seklerna. Den ena är grundandet av tiggarordnarna, dominikan- och franciskanorden, vilka ivrigt beflitade sig om filosofiska studier, den andra uppkomsten av universiteten. Såsom de förnämsta bland dessa gällde universiteten i Bologna, i Salerno och framför allt universitetet i Paris, ”all vishets källa, livets träd, det strålande ljuset i Herrens hus”. Vid detta universitet verkade flera av högskolastikens mästare, framför allt de båda motståndare som jämte den nyssnämnde Albertus Magnus betecknar skolastikens höjdpunkt, Thomas ab Aquino och Johannes Duns Scotus.

Den förre var född i en liten italiensk stad ej långt från Neapel. Tidigt visade han prov på lärdom och skarpsinne förenade med en innerlig, mystisk fromhet. Så stark var hans längtan efter klosterlivet att han trots sina föräldrars uttryckliga förbud i hemlighet flydde till dominikanorden och begav sig till Köln, där han fick till lärare Albertus. Doktorsvärdigheten förvärvade denne ”doctor angelicus” vid universitetet i Paris. Flera gånger erbjuden de högsta kyrkliga ämbeten föredrog han ett stillsamt meditativt klosterliv, fyllt av studier och lärarverksamhet. Bland

hans skrifter är Summa theologiae den mest bekanta. Detta gigantiska verk gäller alltjämt som den katolska filosofins kanon.

Duns Scotus var en yngre samtida till Thomas; han dog vid unga år 1308. Såsom medlem av franciskanorden undervisade han i Paris och Köln. Till följd av sitt dialektiska skarpsinne fick han redan tidigt tillnamnet doctor subtilis. Hans styrka låg i motsats till Thomas måhända mera i den negativa kritiken än i det positiva utbildandet av egna läror. Till frågan om förhållandet mellan tro och vetande intog han en mot Thomas radikalt motsatt ståndpunkt. Ehuru han samlade en talrik skara lärjungar omkring sig, nådde han aldrig i den katolska kyrkan samma auktoritet som sin store motståndare. ”Thomister” och ”scotister” fortfor att bekämpa varandra ända till medeltidens slut, varvid de senare i allmänhet var förespråkare för mera frisinnade, modernare riktningar.

Vid Parisuniversitetet lärde även den djupsinnige mystikern Bonaventura, en franciskanmunk och lärjunge till Alexander av Hales. Hos honom möter vi en egenartad förening av skolastik och mystik, ett vittnesbörd om det förut omnämnda förhållandet att dessa båda strömningar ingalunda står i något kontrastförhållande. Bonaventura kan betecknas som en mystikens systematiker. Han söker beskriva det komtemplativa livet i dess olika stadier och ge en klassifikation av dessa.

En tänkare med empirisk, naturvetenskaplig läggning är engelsmannen *Roger Bacon* (1214 - 1294). En föregångare till sin namne Francis Bacon bekämpar han skolastikens bristande naturvetenskapliga skolning och fordrar en på sorgfällig iakttagelse grundad vetenskap, en scientia experimentalis. Icke minst märklig är den förståelse han visar för matematikens betydelse för naturvetenskapen och hans idéer om teknikens möjligheter, vilka för tanken till Leonardo da Vinci och andra renässansfilosofer.

Ur Thomas och Bonaventuras skola utgick även dominikanmunken *Eckhart* (död 1327), den störste av de tyska mystikerna, som på reformationen utövat ett visst inflytande. Man kände honom länge endast genom hans tyska predikningar, som visserligen förutsätter hans filosofi men icke ger någon systematisk form åt denna. Först i våra dagar har ett på latin avfattat skolastiskt arbete av honom, som upptäckts och publicerats, givit ytterligare bekräftelse på samhörigheten mellan skolastik och mystik. Eckhart inleder raden av de tyska mystikerna, bland vilka märks den okände författaren till den av Luther så högt skattade ”tyska teologin”.

Den tredje perioden, ofta betecknad som skolastikens förfallstid, omfattar dess sista århundrade. Steg för steg går skolastiken under denna tid sin upplösning till mötes, inklämd som den är mellan två makter, å ena sidan den begynnande renässansen, som med lidelsefull häftighet bekämpar Aristoteles och ger nytt liv åt de nyplatonska strömningarna, å den andra den härskande kyrkoläran, vars irrationella sidor alltmer börja framträda, tills man slutligen ser sig nödsakad att uppställa teorin om en ”dubbel sanning”, en för förnuftet och en annan för den kristna tron. Den mest betydande tänkaren under denna tid är William Occam (död 1347), en ivrig förkämpe för nominalismen, vars skrifter förbjöds genom ett påvligt dekret av år 1339. Enligt Occam är sådana grundläggande kyrkliga läror som Guds existens och själens odödlighet icke tillgängliga för förnuftsbevis. I en påvlig skrivelse till universitetet i Paris heter det: ”Trots den av våra företrädare utfärdade föreskriften, att blott de av myndigheterna tillåtna eller eljest vanliga skrifterna får

läsas, har några dristat sig att föredraga Occams läror, ehuru de icke är tillåtna och icke heller varit föremål för en genomgående prövning. Därför förbjudes vid straff att föreläsa om dem eller att göra dem till föremål för disputationer eller att citera Occam.” Likväl förblev universitetet i Paris en härd för Occams läror. Occams starka misstroende till förnuftsbevis, som ådrog honom den katolska kyrkans misshag, väckte däremot genklang hos reformatorerna, särskilt Luther. ”Jag är av Occams skola”, säger denne och prisar filosofen som sin ”käre mästare”. - Bland Occams närmaste lärjungar märks Pierre d’Ailli, Gerson m. fl. Även vid de tyska universiteten vann oceanismen insteg och lärdes där bl. a. av G. Biel i Tubingen (död 1495), som ofta betecknas som ”den siste skolastikern”.

När renässansen gick till stormlöpning mot skolastiken, hade denna redan för länge sedan mist sin bästa motståndskraft. Väl förde den ännu i stillhet en tillvaro i munkordnarna och vid de katolska teologiska lärosätena, men från början av 1500-talet har den icke längre samma betydelse för den filosofiska utvecklingen. Likväl betydde, som redan förut antytts, renässansfilosofins seger icke att de idéer som varit de bärande i det skolastiska tänkandet försvann eller upphörde att sysselsätta människotanken. Frigjorda ur den kyrkliga auktoritetens bojor fortsätter de att leva i nya tidens filosofi. Särskilt thomismen har i vår tid upplevt en kraftig renässans.

1. Tro och vetande

Det skolastiska tänkandet är icke som antikens förutsättningslöst (i relativ mening, ty ett absolut förutsättningslöst tänkande finns icke). Det är bundet av den kristna läran och den kyrkliga traditionen. Om nu denna kommer i strid med de satser, till vilka man når fram genom förnuftets eller erfarenhetens slutledningar, vilkendera skall då tillmätas den högsta auktoriteten? Har tron prioritet över vetandet eller vetandet över tron, eller förhåller de sig till äventyrs så till varandra att en konflikt är otänkbar? Hur svaret på dessa frågor utfaller kommer naturligtvis att bli av avgörande betydelse för de olika tänkarnas hela filosofi. Det är därför det första problem kring vilket vi bör gruppera vår framställning av den skolastiska filosofins inre utvecklingshistoria.

Två diametralt motsatta riktningar korsar varandra. För den ena, den rationalistiska, framstår förnuftets auktoritet såsom obetingad, och den hyser den starkaste tilltro till dess förmåga att lysa upp i de dunklaste trosfrågor. För den andra däremot, den som utmynnar i reformationen, gäller förnuftets auktoritet föga, trons däremot allt. De kristna dogmerna är icke föremål för vetande utan för tro. Men mellan dessa båda, den rationalistiska och den irrationalistiska, träffar vi en förmedlande ”semirationalistisk” riktning, som söker att med tillvaratagande av båda parternas rätt gentemot varandra avgränsa trons och vetandets område. I den riktningen finner vi högskolastikens bredaste ström. fåra.

a) Såsom redan förut nämnts möter oss den rationalistiska riktningen med sin intellektualisering av religionen, sin åsikt att den sanna filosofin och den sanna religionen måste stämma överens och att trosdogmerna i princip måste vara tillgängliga även för förnuftet, hos skolastikens förste mera betydande representant, Eriugena. ”Vad annat är det att sysselsätta sig med filosofi än att framlägga de metoder, varigenom man finner den sanna religionens grund och orsak, Gud?” Uppenbarelsen och förnuftet kan omöjligen råka i strid med varandra, då båda flödar ur samma källa. Dock blir Eriugenas hållning vacklande, när det gäller att avgöra vilkendera som skall tillerkännas det slutliga utslaget i tvivelaktiga fall. Män-

niskomeningar kan vara misstag, heter det på ett ställe hos honom, men Den heliga skrift innehåller den ohyggliga sanningen. Råkar man i strid med den, befinner man sig på en felaktig väg. Å andra sidan tillerkänns förnuftet dock rätten att tolka uppenbarelsens andemening, och i själva verket begagnar sig Eriugena med sina allegoriska tolkningar i stor utsträckning av denna rätt. I första boken av De diaisione naturae säges det uttryckligen: ”All auktoritet, som icke bekräftas av det sanna förnuftet, är osäker. Ty det synes mig icke finnas någon annan verklig auktoritet än den sanning som man finner genom förnuftet.”

En lärjunge av Eriugena i elfte århundradet, Berengar av Tours, driver denna sistnämnda mening till dess spets. Människans förnuft, säger han, är just det gudomliga inom henne, det som gör henne till Guds beläte. Därför är det också i alla frågor den högsta auktoriteten, högre än både traditionen och Skriften. Om sålunda förnuftet säger oss att förvandlingen i nattvarden är omöjlig - ty ”substansen kan icke förvandlas utan att även accidenserna gör det” (dvs. ett ting kan icke förändras utan att även dess egenskaper förändras) - så måste vi böja oss för förnuftet.

Det är tydligt att kyrkan icke i längden kunde finna sig till rätta med en sådan uppfattning, och i själva verket finner vi icke i den senare skolastiken en så ohöljd rationalism. Abelard står till hela sin läggning visserligen denna åsikt nära, men den mildras och modifieras - delvis måhända av opportunitetshänsyn - dock åter högst betydligt hos honom. Man finner uttryck sådana som: ”Icke emedan Gud har sagt det, utan emedan förnuftet övertygar oss att det förhåller sig så”, sida vid sida med satsen att det skulle vara en förmätenhet av förnuftet att vilja fatta alla trons hemligheter. Abelards grundövertygelse torde dock vara den att endast de dogmer som förnuftet förmår genomtränga besitter något värde för tron. Förnuftet skall vara en prövosten för vad som får gälla som uppenbarelse och i sin tur skydda denna mot filosofiska inkast. ”Vi vänder oss särskilt mot dem som bekämpar vår kristna tro med filosofiska argument.” Treenighetsläran stöder sig t. ex. visserligen på uppenbarelsen men den är därjämte, vill Abelard säga, en slutsats till vilken man kommer på förnuftets väg. Redan de ”hedniska” filosoferna förfäktade den. Platons triad: det godas ide, idévärlden (nyplatonismens logos) och världssjälen motsvarar den kristna triaden: Fadern, Sonen och Den helige ande.

Under inflytande av den aristoteliska dialektiken försvarar en skolastiker från i 1200-talet, *Raimundus Lullus* (bekant som upphovsman till den s. k. lulliska konsten, en mekanisk apparat för begreppskonstruktioner) den satsen att de kristna dogmerna varken strider mot förnuftet eller är ofattbara för detta utan att tvärtom ett förnuftigt tänkande når fram till dem. Ehuru filosofin visserligen är en teologins ancilla, en trons tjänarinna, och blott har till uppgift att klargöra dess innehåll, är likväl Lullus med Eriugena fast övertygad om att tro och vetande icke kan råka i strid mot varandra. Tron är ett hjälpmedel och en utgångspunkt, men den förnuftiga insikten är slutmålet. Tron är den ”stege” på vilken intellektet stiger uppåt. ”Icke att tro utan att förstå är slutmålet.” ”En tänkande människa kommer sanningen mycket närmare genom förnuftet än genom tro och auktoriteter.”

Uttrycket ”naturlig religion” i betydelsen av förnuftsreligion, som under upplysningstiden blev så populärt, går i själva verket tillbaka på skolastiken. En teolog i första hälften av 1400-talet, Raimundus av Sabunde, skrev en ”Naturlig teologi” (Theologia naturalis) vari han kallade naturen och uppenbarelsen de båda böcker ur vilka mänskligheten kunde läsa sanningen. Vid läsningen av den förra

leds man av förnuftet, vid läsningen av den senare av auktoriteten. Naturens bok ger oss bevis för Guds existens och för uppenbarelsen betraktad som ett faktum, ehuru dess trovärdighet först kan fastställas genom rationella bevis för dess förnuftighet. Även om förnuftet icke kan av sig självt härleda sådana dogmer som treenigheten, transubstantiationen (brödförvandlingen), Kristi människoblivande, kan det åtminstone sedan de en gång meddelats oss genom uppenbarelsen, visa att de icke strider mot förnuftet.

Den skolastiska rationalismen är, som vi finner, således långt ifrån förutsättningslös. Den är det icke ens hos en Berengar av Tours, än mindre hos de teologer och filosofer som icke angriper kyrkans dogmer utan endast hävdar deras fattbarhet för förnuftet. Rationalistisk förtjänar denna riktning så till vida att nämnas som den icke erkänner, i varje fall icke i princip, att någon av de kristna dogmerna är irrationell och tillmäter förnuftet en stor betydelse vid den rätta tolkningen av deras innebörd. Den manar icke förnuftet till ödmjuk underkastelse under obevisbara troslärор utan blott till att böja sig under dem som det erkänner såsom rationella. Hos kyrkans trogna anhängare, sådana som flera av dessa ”rationalister” dock var, var detta endast möjligt genom den fast inrotade övertygelsen att förnuft och uppenbarelse såsom ådror ur samma källa till slut måste kunna följas till ett gemensamt ursprung. - Men visserligen fanns det andra nitiska kyrkans män, för vilka denna mening tedde sig som en ytterst fördärvlig villfarelse. Abelards store motståndare Bernard av Clairvaux hörde till dem; han satte utan betänkande ”filosofernas munväder” (ventosa loquacitas philosophorum) såsom en scientia mundi, quae docet vanitatem (världslig vetenskap, som lär fåfänglighet) vid sidan av en scientia carnis, quae docet voluptatem (köttets kunskap, som lär oss njutningar) och förklarade sig icke veta av någon högre filosofi än ”Jesus Kristus och honom korsfäst”.

b) Parollen för den ”semirationalistiska” riktning, som söker mot varandra avgränsa trons och vetandets sfär och ger vardera sin rätt, kan sägas vara given med Anselms redan förut anförda formel: credo ut intelligam, jag tror för att komma till vetande. Tron tillerkänns här prioritet över vetandet. ”Ingen katolsk kristen”, säger Anselm, ”får betvivla vad den katolska kyrkan i sitt hjärta tror eller med munnen bekänner, utan i det han oryggligt håller fast vid denna tro, älskar den och lever efter den, må han i ödmjukhet, så långt han förmår, forska efter dess grunder. Vinner han insikt däri, må han tacka Gud; gör han det ej, skall han icke kritisera utan böja sitt huvud i bön. Ty förr skall mänsklig klokskap splittras mot denna klippa än den skall kunna kullkasta den.” ”Nattugglor och flädermöss skall icke drista sig att tvista med örnen om middagssolens strålar.” Därmed har Anselm ingalunda velat uttala någon förkastelsedom över rationella undersökningar av dogmerna. Hans egen berömda juridisk-formalistiska ”satisfaktionslära” är ett exempel på sådana. Han har blott velat hävda att förnuftet visserligen både kan och bör underkasta dogmerna prövning inför sitt forum, men att i den mån denna prövning utfaller negativt, den måste anses ogiltig. Vi skall filosofera för att förstå dogmerna, som redan står orubbligt fast, men icke för att betvivla dem. ”Jag är viss om att om jag säger något, som otvivelaktigt strider mot Den heliga skrift, detta är oriktigt, och jag skulle icke ansluta mig till någon mening, om jag visste att så vore förhållandet med den.”

Mera systematiskt och detaljerat finner man denna ståndpunkt genomförd hos Thomas ab Aquino.

Thomas betonar energiskt viljemomentet i tron. Man vet något, därför att man tvingas att medge det till följd av sakens egen natur eller de logiska lagarna, man tror något, därför att man vill tro det. I trosfrågor går, såsom det i en modern formel heter, ”övertygelsen före beviset”. Eller för att anföra Thomas egna ord: ”I trossaker (fidei cognitione) har viljan prioritet. Förnuftet skänker sitt bifall till de troslăror som framläggs för detsamma, icke emedan det tvingas därtill av själva sanningens evidens (ex ipsa veritatis evidentia necessario tractus) utan emedan det vill.” Från meningen, som också är en viljans sak, skiljer sig tron därigenom att den är grundad på en övertygelse, som icke lämnar rum för något tvivel. ”Förnuftet kan fatta något på två sätt: dels så att det förmås därtill av saken själv ... vilket är vetande (scientia), dels så att det icke förmås därtill av saken själv utan av en viss dragning hos viljan åt det ena hållet mera än åt det andra. Och sker denna dragning med tvekan och bävan, talar vi om mening (opinio), sker den åter med visshet och saknas denna tvekan, talar vi om tro (fides).”

Ehuru sålunda själva begreppet tro här liksom överallt i skolastiken fattas intellektualistiskt såsom ett försanthållande, är som man ser denna kunskapsteori starkt voluntaristiskt inriktad. Med en modern term skulle man vilja kalla den ett slags pragmatism i teologisk dräkt. Det ligger nära till hands att fråga huruvida icke denna tro, som grundar sig på vilja, icke på erfarenhet eller logisk bevisning, mynnar ut i den rena godtyckligheten. Thomas svarar härtill att dess objektiva moment just ligger i själva viljan till tro. Ty denna är icke godtycklig individuell vilja utan en ”på Guds befallning genom nåden verkande fri viljeakt”. Den har sin metafysiska förankring i Gud, men då den därjämte är en fri akt, är den förtjänstfull. Otron har därför icke sin grund i bristande fattningsförmåga hos intellektet utan i en defekt i viljan. Villfarelse, dvs. avvikelse från den av kyrkan auktoriserade läran, är synd, ty den är ett vittnesbörd om att viljan icke längre står under den gudomliga nådens inflytande.

Begreppet ”dubbel sanning”, som under renässansen kom att spela så stor roll för att släta över frisinnade eller irrläriga meningar i vetenskapen, torde i den kristna skolastiken under inflytande av den arabiska filosofin först ha införts av Thomas. Men det har hos honom en helt annan betydelse än det senare kom att få. En sanning kan vara ”dubbel” med hänsyn till sitt ursprung. Naturlig förnuftskunskap och övernaturlig uppenbarelse kan båda komma fram till samma sanning. Däremot kan sanningen icke - såsom den illa beryktade renässansteorin hävdade - med hänsyn till sitt innehåll vara ”dubbel”. En konflikt mellan uppenbarelse och förnuft är i princip otänkbar: ”Det som till följd av gudomlig uppenbarelse fasthålls av tron, kan icke motsäga den naturliga kunskapen.”

I allt detta synes Thomas liksom Anselm tillerkänna tron den högsta auktoriteten och begränsa förnuftets roll. En sats som står i strid med uppenbarelsen är därmed falsk. Och dock har förnuftet den allra största betydelse för tron, såsom dess tjänarinna (ancilla). Det är medlet, icke slutmålet. Förnuftet bygger de grundvalar och förutsättningar som är nödvändiga för tron - praeambula fidei eller motiva credibilitatis kallar Thomas dem. Guds tillvaro är tillgänglig för förnuftets bevisföring. ”I teologin kan vi begagna oss av filosofin först och främst för att bevisa det som är förutsättning (praeambula) för tron, det som är nödvändigt för denna, såsom allt det som genom rationella slutledningar kan bevisas om Gud, såsom att han är till, att han är den ende och på vad sätt förnuftiga grunder kan anföras för det, som tron lär oss om Gud och de skapade tingen. - Den naturliga kunskapen förbereder alltså tron, liksom naturen förbereder nåden.”

Men icke blott trons förutsättningar utan även de uppenbarade troslärorna är delvis tillgängliga för det mänskliga förnuftet. Det finns rationella dogmer och sådana som övergår den naturliga kunskapen, men däremot icke sådana som strider mot denna. På frågan, varför de dogmer som redan kan fattas med förnuftet - t. ex. Guds existens och viljans frihet - även meddelats oss genom uppenbarelsen, svarar Thomas att Gud har måst begagna sig av denna utväg, enär de, som är i stånd att fatta sådana förnuftssanningar, är få och ofta tar miste och dessutom icke besitter den tillräckliga auktoriteten för att bli trodda. Emedan dock sanningens kunskap är ett oavvisligt behov hos människan, har Gud på övernaturlig väg uppenbarat även det som i och för sig är tillgängligt för ett djupare tänkande. - Utan dessa dogmer finns det emellertid, som redan nämnts, även andra, som överstiger all naturlig kunskap. Bland dessa ”Guds rikes hemligheter” är t. ex. treenighetsläran. ”Det är omöjligt att genom det naturliga förnuftet komma fram till kunskap om de gudomliga personerna. Den naturliga kunskapen kan om Gud veta allt det som hör till hans väsens enhet, men icke det som rör åtskillnaden mellan de gudomliga personerna. Den som med förnuftet söker bevisa treenighetsläran berövar tron vad den tillkommer.” ”Det som vi bekänner om Gud kommer vi till kunskap om på två sätt. Det finns vissa sanningar om Gud, som överstiger allt mänskligt förnuft, såsom att han är på en gång en och trefaldig. Men det finns vissa som kan bevisas med förnuftet, såsom att han är till, att han är en och liknande; till dessa har ju också filosoferna kommit, ledda av det naturliga förnuftets ljus.”

Som apologet visar sig Thomas vida skarpsinnigare än fallet är med flertalet av de kristna mysteriernas försvarare. Man möter ofta även i våra dagars apologetiska litteratur de mest krampaktiga försök att förklara underverk och övernaturliga läror på naturligt sätt för att därigenom göra dem mera trovärdiga. Klart är ju emellertid att man just därigenom samtidigt berövar dem deras övernaturliga karaktär och sålunda pressar ner dem till trivialiteter. Thomas däremot erkänner oförbehållsamt att det finns vissa ting i den gudomliga uppenbarelsen som det naturliga förnuftet icke kan fatta, och får därigenom en vida starkare position. Han förfäktar den grundtanke som den skarpsinnige Lessing uttryckt i dessa ord: ”Om det kan och måste finnas en uppenbarelse, så måste förnuftet snarare se ett bevis för dess sanning än en invändning mot den däri att den innehåller ting som överstiger dess begrepp.”

Mellan teologin och filosofin råder sålunda icke någon konflikt, men den senare måste underordna sig den förra. Filosofin är ett redskap i teologins tjänst dels därigenom att den uppställer vissa för tron grundläggande satser, dels ock därigenom att den belyser de ”överförnuftiga” dogmerna, uppvisar deras motsägelselöshet och möjligen även deras sannolikhet (Thomas anser t. ex. detta vara fallet med dogmen om världens skapelse) och i de naturliga sanningarna finner analogier till de övernaturliga (såsom Augustinus gjort i fråga om treenighetsläran). Dock får gränsen mellan förnuft och uppenbarelse icke utplånas. Det vore att ådraga sig motståndarnas åtlöje om man ville söka att med förnuftsbevis stödja det övernaturliga, och det vore att profanera dess karaktär av ”himmelska hemligheter”. Först bortom detta livet skall tro och vetande bli ett, när vi får skåda Gud såsom han är. Här förstår vi blott endels, ty vi ser tingen ”på ett dunkelt sätt såsom i en spegel”.

I motsats till Thomas brukar hans motståndare Duns Scotus i allmänhet betecknas som antirationalist. Nyare forskningar synes dock visa att han till problemet om tro och vetande intar en alldeles likartad hållning med sin motståndare. Om

han betvivlar eller förnekar hållbarheten av många av Thomas' slutledningar, så beror detta icke så mycket på en principiell begränsning av det område som är tillgängligt för förnuftet, som fastmer på att han ställer mycket högre anspråk än denne på giltigheten av ett förnuftsbevis. Principiellt är han liksom Thomas övertygad om harmonin mellan förnuft och uppenbarelse och fordrar att det naturliga förnuftet med sina grunder skall stödja de uppenbarade sanningarna. I sin skrift ”Om den första principen” börjar han ett kapitel med denna bön: ”Herre, du som själv sagt att du är det första och det sista, lär din tjänare att med förnuftsskäl visa det, som han med den oryggligaste tro fasthåller, att du är den första verkande orsaken, det första och högsta väsendet och alltså slutmål.” I realiteten blir dock området för de för förnuftet tillgängliga dogmerna hos Scotus mycket mindre än hos Thomas. Så är t. ex. enligt honom Guds metafysiska egenskaper såsom allmakt, oändlighet, allestädes närvaro, barmhärtighet icke föremål för den naturliga kunskapen. Icke heller själens odödlighet eller de eviga straffen.

c) Thomas och Scotus uppfattning av förhållandet mellan tro och vetande är tongivande för den officiella kyrkliga skolastiken. Men vid sidan av denna går en antirationalistisk riktning, som i princip förkastar förnuftsslutledningars tillämplighet på trosfrågor och sålunda i grunden angriper hela skolastikens ide.

Innerst bottnar detta motsatsförhållande i skilda metafysiska läror. Det är tydligt att man om de gudomliga tingen på naturlig väg kan veta och bevisa något endast under förutsättning att våra mänskliga tankelagar äger sin tillämpning på dem. Enligt Augustinus hade det funnits vissa ”eviga sanningar”, som måste gälla även om Gud, icke därför att han liksom tvingas in under dem som under lagar, utan därför att de är uttryck för hans eget väsen. Det är just denna grundförutsättning som en antirationalistisk riktning inom skolastiken bestrider. I fråga om det transcendenta äger icke mer våra tankelagar någon fast giltighet. För människan är visserligen alltid 5 + 7 = 12, men ingenting hindrar att det för Gud, som bespisade femtusen män med fem bröd och två fiskar, så att tolv korgar blev över, kan vara tretton. Petrus Damiani, den kraftfulle påven Gregorius VII: s kraftfulle medhjälpare och bekant för vår tid genom Pirandellos skådespel Henrik IV, säger t. ex.: ”Ofta gör den gudomliga kraften de pansradesyllogismerna och dialektikernas klokskap om intet, och vad som enligt dem framställs såsom nödvändigt och oundvikligt, slutsatser, som äger giltighet hos alla filosofer, kullkastar den.” Gentemot vetenskapens klyftighet ställer han trosenfaldens s a n c t a s i m p l i c i t a s. Det är Tertullianus' paradoxala uppfattning som här går igen, liksom hans suveräna förakt för all världslig vetenskap. Det är den tankegång som präglades ut i orden: ”Vad har Aten med Jerusalem att skaffa, vad Akademien med kyrkan?”

Liknande tankegångar gjorde sig på 1100-talet gällande inom munkordnarna. De låg till grund för den förföljelse som av Bernard av Clairvaux riktades mot Abálard och över huvud mot skolastiken i Paris. En benediktinmunk, Petrus Cellensis, gav i mitten av 1100-talet uttryck däråt i ord som dessa: ”O lyckliga skola, där Kristus lär våra hjärtan det som hör till dygden, varest vi utan studier och föreläsningar lär oss att förstå på vad sätt vi skall vinna det eviga livet, där livet betyder mer än läran, enfalden mer än klyftigheten.” Och ungefär samtidigt utsänder den berömda klosterskolan St. Victor en våldsam smädeskrift mot dialektiken och dess förkämpar, ”Frankrikes fyra labyrinter” (Abelard är en bland dem) : ”Vilken höjd av dårskap!” heter det däri. ”Dialektikern säger: Varje människa är människa till följd av sin 'mänsklighet' (dvs. det i henne inneboende begreppet eller den 'substantiella formen' mänsklighet). Kättaren invänder: Men 'mänsklighet' är ing-

enting (nominalismens tes). Och djävulen drar slutsatsen: Således är varje människa ingenting.” - ”Varest Aristoteles anda dominerar, där regerar icke längre Kristus.” Det är i dessa sista ord som hörde man Luther tala, och i själva verket har hela denna antirationalistiska riktning, som icke avsåg annat än att stödja kyrkolärans auktoritet genom att undandra den förnuftets makt, verksamt bidragit att bereda väg för reformationen och upphäva det intellektualistiska trosbegreppet. Detta gäller icke minst om den förut omnämnde William Occam, vilken Luther kallade sin ”käre mästare”. Visserligen utdömer denne icke helt vetenskapliga undersökningar i trosfrågor, men han begränsar deras betydelse till ett minimum. Icke ens en så fundamental sats som Guds tillvaro kan enligt honom fullt strikt bevisas. Ännu mindre gäller detta om hans väsen och egenskaper, om själens odödlighet eller Kristi människoblivande. - Man bör emellertid väl lägga märke till i vilket syfte förnuftskunskapen på detta sätt nedpressas. Det sker icke för att uppväcka tvivel på kyrkans lära, det sker tvärtom för att rycka den undan varje möjlighet till skeptiska inkast. Occam skulle, om än i något annan mening än Kant, kunnat säga med denne: ”Jag måste upphäva vetandet för att bereda rum åt den religiösa tron.” Men just denna tendens att rycka tro och vetande så långt isär som möjligt bar också inom sig skolastikens dödsfrö. Med rätta anmärker Kuno Fischer : ”Att befästa tron och göra denna orygglig är slutmålet med Occams filosofi. Därför är den till sitt väsen skolastisk. Men den har brutit med det kyrkliga världsherraväldet och är betänkt på en rening av kyrkan, som öppnar väg för reformatoriska strävanden inom skolastiken. Genom att befria filosofin från tron hänvisar den denna till de profana tingen och jämnar redan inom skolastiken marken för en ny filosofis väg och verk. Den har förnekat möjligheten av en sann kunskap om tingens natur för det mänskliga förnuftet och därigenom förberett skepticismen, med vilken den nya filosofin begynner och ur vilken den framgår; den låter inom den mänskliga kunskapens sfär blott det åskådliga och sinnliga gälla som något verkligt och framträder i detta avseende som en förelöpare inom skolastiken till den empirism och sensualism med vilken den nya filosofin i Occams fädernesland begynner.”

Över den tyska mystiken, över tänkare sådana som Tauler, Suso, Ruysbroek och författaren till Den tyska teologin, går denna antirationalistiska riktning in i reformationen. Den kulminerar hos Luther, för vilken det naturliga förnuftet i trossaker är ”trons ärkefiende”, ”djävulens sköka” och den aristoteliska filosofin ”papisternas gudlösa värn” och ”nådens bittra fiende”.

2. Realismen och nominalism

Ett egenartat problem, som ett modernt tänkande har svårt att fullt sätta sig in i, står i centrum av den skolastiska spekulationen. I sin allra kortaste formulering kan det uttryckas sålunda: Vilket är mest verkligt, det enskilda tinget eller begreppet? Existerar begreppet ”människa” såsom något i och för sig, oberoende av de enskilda människorna och mera verkligt än dessa, eller är det blott ett ord (nomen), som sammanfattar de enskilda människornas lika och gemensamma egenskaper? Den förra åsikten hyllas av realismen, den senare av nominalismen.

Frågeställningen har sin utgångspunkt i Platons och Aristoteles filosofi. Idéerna var för Platon mera verkliga än deras i sinnevärldens mångfald splittrade skuggbilder, de sinnliga tingen. Vi minns nu att Aristoteles just som ett huvudfel i den platonska filosofin betecknade att Platon på detta sätt ryckt idéerna och de sinn-

liga tingen isär och tillmätt de förra en självständig existens oberoende av tingen. Aristoteles rycker idéerna eller formerna in i det enskilda, men hans ställning till problemet når dock icke fram till någon full klarhet. Å ena sidan skall ju nämligen endast det enskilda, det som äger materia förverkligad i formen, vara ”substans” eller verklighet i egentlig mening. Å den andra fasthåller han dock vid Platons utgångspunkt att man kan ha exakt vetande blott om det allmänna, om begreppet. Och då enligt den för hela den antika spekulationen gemensamma förutsättningen något är verkligt just i samma grad som man kan ha exakt vetande därom, synes därav följa att det är begreppen (universalia), som är det mera verkliga. I detta dilemma har den skolastiska striden sin utgångspunkt.

Realismens åsikt att artbegreppet är mera verkligt än det enskilda förefaller som nämnt oss i hög grad främmande. Vi har vant oss vid att i begreppet blott se en abstraktion och tillmäter det icke någon metafysisk-ontologisk betydelse. Men antiken tänkte annorlunda. Bland de tankemotiv som löper samman i Platons idélära är begreppsrealismen ett, och den följer direkt ur den på eleaterna återgående satsen om enheten av tänkande och varande. Realismen behärskar också den officiella medeltida skolastiken. I själva verket behärskar den också det moderna tänkandet i långt större utsträckning än vi vanligen föreställer oss. När en sten faller till marken, säger vi att tyngdlagen är orsak därtill. Ingen tar anstöt av ett sådant uttryckssätt. Och dock innebär det att ett abstrakt begrepp görs till orsak till ett reellt skeende.

Man må icke heller föreställa sig att denna fråga för de medeltida skolastikerna blott var en dialektisk lek, en prövosten för spetsfundigt skarpsinne. Den hade den djupaste reella innebörd, och det drog med sig vittgående teologiska konsekvenser om frågan besvarades i ena eller andra riktningen. Vi erinrar oss Augustinus’ för ett modernt tänkande så sällsamma lära att alla människor syndat i Adam och därför med full rätt är hemfallna åt fördömelsen. Den blir icke så paradoxal, om man med begreppsrealismen hävdar att mänskligheten såsom idé eller art i platonsk mening existerar i och för sig och att just dess förhandenvaro hos varje enskild individ gör honom till människa. Omvänt är hela mänsklighetens eterlösning genom en människa då lättare att förstå. Hela den katolska kyrkotanken baserar sig i själva verket på begreppsrealism, hela dess kollektivistiska, för den som är uppfostrad i protestantisk åskådning svårfattliga betraktelsesätt av kyrkan har sin rot däri. Liksom den platonska staten existerar genom den däri inneboende rättrådighetens ide, så existerar kyrkan genom sin ide; den får sin universalitet därifrån. Därför sammanfaller det begreppsrealistiska tänkandet med det ortodoxt katolska.

Även för frågan om förhållandet mellan tro och vetande får striden mellan realism och nominalism en djupgående betydelse. Det är ingen tillfällighet att vi finner den antirationalistiska strömningen inom nominalismen, den rationalistiska och ”semirationalistiska” inom realismen. Till grund för det medeltida tänkandet ligger samma sats som för det antika, att man blott kan ha sann kunskap om det verkliga. Trons föremål är icke sinnliga ting utan begrepp. Om man nu med nominalismen menar att begrepp icke äger realitet, så finns det icke heller någon (naturlig) kunskap om trons föremål. ”Om därför nominalismen i skolastikens anda bejakar trosföremålens realitet, så blir den på samma gång tvungen att i strid med den skolastiska grundprincipen förneka att det finns någon kunskap om dem. Så snart detta tänkesätt vinner överhand, upplöses det band mellan tro och vetande i kraft av vilket den medeltida skolastiken består. Från denna punkt kan man över-

blicka hela skolastikens utvecklingsgång; i tolfte eller trettonde seklet härskar realismen, i det fjortonde tränger sig alltmer det nominalistiska tänkesätt fram som banar väg för skolastikens förfall och bildar övergång till en ny, av trons herravälde oberoende filosofi ... Realismen motsvarar tiden för kyrkans världsherravälde och centralisation, nominalismen dess begynnande upplösning och decentralisation" (Kuno Fischer).

Den kände tyske forskaren i filosofins historia har otvivelaktigt i de sist anförda orden i stort sett riktigt angivit skolastikens utvecklingsgång. Såsom man kan vänta sig, härskar realismen i allmänhet i den tidigare medeltiden under platonskt eller rättare nyplatonskt inflytande och i kraft av Augustinus auktoritet. Även högskolastikens ledande män, en Thomas, en Duns Scotus, tolkar Aristoteles i realismens anda. Dock saknas icke redan före deras tid en nominalistisk tankeströmning. Som dess upphovsman och bärande namn betecknas enstämmigt en viss Roscellin, kanonikus i Compiegne vid slutet av 1000-talet. Att man redan insåg vilka farliga konsekvenser hans nominalistiska uppfattning kunde få för kyrkoläran framgår därav att han på anstiftan av Anselm tvangs att återkalla sin lära vid en kyrklig synod. Vi känner hans meningar endast genom hans motståndares, särskilt Anselms, polemik däremot. Denne talar i en skrift om "kättare, som menar att de universella substanserna blott är tomma ord (vocis flatus). Ty den som icke förstår hur många människor till begreppet är en människa, hur skall han väl kunna förstå hur i det upphöjdaste och mest hemlighetsfulla väsendet flera personer, av vilka var och en är Gud i sin fullkomlighet, kan vara en enda Gud (Roscellin synes i själva verket ha förfäktat en treenighetslära, som kommer mycket nära den åsikten att de tre personerna är tre gudar) ? Den som icke kan förstå att en människa är något annat än en mänsklig individ, han skall med människa aldrig kunna mena något annat än en mänsklig person. Ty varje odelbar människa är en person. Hur vill han alltså tänka sig att människan blivit människa genom tillägg blott av ett ord, dvs. att hon antagit en annan natur men icke en person?" Roscellin har sålunda betraktat allmänbegreppen blott som vocis flatus och har vidare (enligt ett annat yttrande av Anselm) drivit den om Berkeley påminnande satsen att substansen icke kan skiljas från sina egenskaper, att man således icke kan tänka sig t. ex. en häst "i allmänhet" utan alltid en brun, svart, vit häst. Så naturlig en sådan uppfattning kan synas oss, så främmande och radikal föreföll den det medeltida tänkandet, och i denna extrema form finner nominalismen först flera sekel senare en förkämpe i Occam.

Abelard intar en förmedlande ståndpunkt. Han inser att det allmänna är en abstraktion, beroende av likheten inom en grupp individer. Men detta allmänna skulle sakna allt objektivt eller metafysiskt innehåll, om icke tingen i vissa avseenden stämde överens med varandra, eller rättare om de icke gåve uttryck för en viss väsensgemenskap mellan de olika individerna i en grupp. Alla människor, hur olika de än som individer må vara, har dock gemensamt del i "människovarat" (esse hominem, status hominis). Detta allmänna, genom vilket många enskilda ting liknar varandra, är visserligen intet fristående ting, ingen res eller essentia, men dock icke heller ett rent intet utan ett för många gemensamt något som intellektet genom abstraktion påträffar såsom "gemensam form" (forma communis). Denna gemensamma form är tydligen Aristoteles i materien inneboende och densamma förverkligande form, men enligt Abelard skall den varken existera i de individuella tingen (såsom den gör enligt Aristoteles) eller i de blotta orden (såsom nominalismen menade) utan i begrepp som motsvaras av något objektivt.

En med Abelard samtida skolastiker, Adelard av Bath, sökte i striden om universalia medla mellan den uppfattningen att de är självständiga verkligheter - ante rem, såsom den skolastiska facktermen lyder - och den uppfattningen att de blott existerar i de enskilda tingen (in re). Såsom idéer hos Gud för universalia en självständig tillvaro, men samtidigt är de immanenta i de enskilda tingen. Samma ting, säger Adelard, är individ, släkte och art, och han utför denna s. k. indifferentism på följande sätt: ”Då filosoferna velat behandla tingen i den mån de är tillgängliga för sinnena, i den mån de betecknas med enskilda ord och är numeriskt åtskilda, har de kallat dem individer, t. ex. Sokrates, Platon och alla andra människor. Men dessa samma individer har de kallat species (art), då de betraktat dem under högre synpunkter, icke efter deras olikhet för den sinnliga åskådningen utan så till vida som de betecknats med ordet människa. Och så till vida som de betecknas med ordet ’levande väsen’, har de kallat dem genus (släkte). Ordet ’levande väsen’ betecknar i varje ting (Sokrates osv.) substansen, inklusive livet och sensibiliteten. Ordet människa betecknar samma enhet, inklusive förnuft och dödlighet. Ordet Sokrates slutligen samma helhet med tillägg av den genom accidenserna uppkomna numeriska olikheten.” Den traditionella subsumtionslogiken har här fått sin metafysiska omtolkning. Universalia är något existerande, men de finns icke självständigt annat än som idéer i Gud. Genom kombination av släktkvaliteten, artkvaliteten och de individuella egenskaperna bildas det enskilda tinget.

Den klassiska formel som skulle åstadkomma en syntes av realism och nominalism uppställs av Albertus Magnus. Den lyder så: Ante rem (såsom självständiga väsen) finns universalia i Gud, in re finns de i de enskilda tingen, post rem i människans tankar, i det hon genom abstraktion åter såsom logiska artbegrepp bildar dem ur de enskilda tingen.

Hos högskolastikens båda mästare, Thomas och Duns Scotus, återfinner vi denna formel. Det allmänna existerar såsom gudomliga tankar. Den platonska idévärlden har här liksom redan hos Plotinos ryckts in i ett universellt intuitivt medvetande. Gud har liksom nedsänkt detta allmänna i de enskilda tingen. Därför gäller med hänsyn till vår verklighet satsen: ”Universalia är icke självständiga, för sig bestående verkligheter (res subsistentes) utan har sin tillvaro blott i det enskilda”, men den har sitt metafysiska komplement i satsen att de existerar såsom urbilder hos Gud, vilken därför kallas causa exemplaris (grunden till urbilden) för alla skapade ting.

Däremot skiljer sig Thomas och Duns Scotus radikalt i frågan vad som är grunden till den individuella mångfalden i de sinnliga tingen, varför dessa urbilder hos Gud på, detta sätt kaleidoskopiskt splittrats ut i sinnevärlden. Enligt Thomas är det en och samma form som sänks ned i varje individ av samma art: den numeriska olikheten ligger i materien - icke ”materia prima”, den kvalitativt obestämda ”möjligheten”, utan ”materia signata”, den redan kvalitativt bestämda materien. Det är sålunda denna materia som skiljer dig och mig, Sokrates och Platon åt. Materien är principium individuationis. ”Den skillnad som framgår ur formen, ligger till grund för arternas olikhet, den som beror av materien för den numeriska olikheten mellan individerna inom samma art.” Då änglarna, enligt vad den gode skolastikern anser sig veta, icke har någon materia (andra skolastiker betvivlar dock detta påstående), så följer därav med logisk konsekvens att det endast kan finnas en ängel inom en och samma art.

I motsats till Thomas förlägger Duns Scotus principium individuationis till formen. Det är denna som gör en ”quidditas”, dvs. ett obestämt något, till en haeccitas, dvs. ett individuellt, i rum och tid bestämt ting. Av ett levande väsen blir en människa, i det att ”mänsklighetens” substantiella form kommer till. Av människan blir människan Sokrates därigenom att den ”sokratiska formen” kommer till. Då således individuell mångfald kan existera utan materia, kan det mycket väl finnas flera stycken olika änglar inom samma art - detta är Scotus’ viktigaste teologiska slutsats ur läran.

Nominalismens mest konsekventa representant under skolastikens sista period är som redan nämnts William Occam. Flera tankemotiv förenas hos honom i hans kamp mot antagandet av allmänbegreppens självständiga existens. Hans viktigaste metafysiska argument är måhända det att ett sådant antagande skulle upphäva den gudomliga viljans frihet. Ty låge tingens urbilder liksom preformerade i Gud, skulle han icke ha haft frihet att skapa vad han velat, utan hela skapelsens plan skulle på förhand varit utstakad. Och realismens konsekvens skulle vidare vara att ett föremål samtidigt kunde existera i många - ett problem vilket som vi minns redan sysselsatte Platon i dialogen Parmenides. ”Det allmänna”, säger därför Occam, ”är ingenting reellt, som har en subjektiv tillvaro, vare sig i eller utanför själen.” (Det är att märka att termen ”subjektiv” enligt medeltida språkbruk betyder alldeles raka motsatsen till vad vi menar därmed. Subjektivt är för skolastiken just det som finns till som subjekt, det ”i och för sig” självständigt existerande, objektivt däremot det som blott existerar såsom objekt eller tankeföremål i ett subjekt.) ”Det är blott en fiktion, ett av intellektet genom abstraktion bildat begrepp.” Occam riktar alldeles samma invändning mot realismen som Aristoteles mot den platonska idéläran, att nämligen antagandet av universalias självständiga existens leder till en onödig fördubbling av principerna, som icke bidrar att förklara något verkligt skeende i världen. Likväl är allmänbegreppen icke tomma ord. De är naturliga beteckningar för det gemensamma hos vissa grupper av ting. De har, skulle vi säga, en logisk men däremot icke någon metafysisk funktion. Men ju mer vår kunskap genom abstraktion närmar sig det allmänna, desto obestämdare, tommare och ovissare blir den. Realismen hade i anslutning både till Platon och Aristoteles hävdat att det icke finns någon säker kunskap om det enskilda. Occam drar en radikalt motsatt slutsats: blott det enskilda skulle kunna vara föremål för sann kunskap, om någon sådan funnes. Men då vi aldrig uppfattar tingen själva utan blott sinnliga föreställningar som står ”pro re”, i stället för tingen, finns det ingen adekvat kunskap. Mellan föreställning och verklighet gapar en oöverstiglig klyfta.

Så förbinder sig med Occams nominalism en sensualistisk och skeptisk kunskapsteori. I den senare engelska filosofin, hos Berkeley och Hume, skall vi återfinna dessa tankegångar. Sambandet mellan tro och vetande löses upp i och med att det icke finns någon adekvat kunskap. Liksom den katolska kyrkans universalitet - vi är inne i den stora påveschismens tid - skakas i sina grundvalar, går hela skolastikens stolta lärobyggnad sin upplösning till mötes. Ty det hjälper ej att det ena förbudet efter det andra utfärdas mot studiet av Occams skrifter. Den förkättrade s e c t a o c c a m i c a vinner insteg vid det ena skolastiska lärosätet efter det andra. Såsom två fientliga partier fortsätter Occams och högskolastikens anhängare lång tid framåt att bekämpa varandra. De förra kallas ”de moderna” (m o d e r n i), de senare ”de gamla” (a n t i q u i). Men om också inom den katolska kyrkan ”de gamla” avgår med segern, så är det dock ”de moderna” som sätter sin prägel på nyare tidens tankeliv.

3. Guds tillvaro. Gud och världen

Skolastikens metafysik är till hela sin inriktning naturligtvis på förhand bestämd av det kristna trosinnehåll den har att arbeta med. Guds tillvaro, treenigheten, Kristi människoblivande, själens odödlighet osv. - allt detta är orubbliga trossatser.

Men skolastiken vore ju icke filosofi om den nöjde sig med att helt enkelt acceptera dessa satser. Den vill med förnuftet åtminstone så långt möjligt genomtränga trons hemligheter, och om också trosinnehållet bildar den oanfäktbara utgångspunkten, så sätter dock, som vi sett, den ledande högskolastiken vetandet över tron: credo ut intelligam. Den sätter som en av sina väsentliga uppgifter att undersöka, i vad mån den metafysik som ligger till grund för den kristna tron är tillgänglig för rationell eller empirisk bevisning.

Vi dröjer först vid frågan om Guds tillvaro. Är den blott en trosbekännelse eller kan den bevisas? Vi har redan antytt att detta spörsmål besvarats mycket olika inom skolastiken. Svaren kan reduceras till tre: 1) Guds tillvaro kan strängt logiskt bevisas och bekräftas av erfarenheten. 2) Den kan av det naturliga förnuftet inses som sannolik. 3) Den är en ren trossats.

Redan Augustinus kan i den kristna spekulationen sägas ha lagt grunden till ”bevisen” för Guds existens. Ytterst går de tillbaka till Platon, Aristoteles, Stoa och nyplatonismen. Hos Augustinus lever den platonsk-romantiska längtan efter alla tings, efter det godas, det sannas och det skönas urkälla, som fått sitt klassiska uttryck i Platons Symposion. Den ligger bakom det ”bevis” som senare fått namnet det ”fysikoteleologiska”, det äldsta och tillika det som överlevt de andra.

Om man, säger Augustinus en gång med sitt vackra poetiska uttryckssätt, frågar de skapade tingen: *Ubi est Deus tuus?* (Var är din Gud?), skall man ständigt på nytt få höra samma ord: *Quaere super nos*! (Sök ovan oss!). Den spanske biskopen Isidorus (början av 600-talet) formulerar - i uppenbar anslutning till Platon och stoikerna - tankegången i följande ord: ”Liksom berömmet över ett konstverk återfaller på konstnären, så prisar hela skapelsen honom som skapat alla ting. Och hur mycket upphöjdare han är än alla konstnärer framgår av hans verks beskaffenhet. Av skapelsens begränsade skönhet förstår man Guds oändliga skönhet, på det att människan må vända åter till Gud just i samma spår i vilka hon avlägsnat sig från honom, på det att hon, som genom kärleken till det sköna i skapelsen vänt sig bort från sin skapares skönhet, åter genom skapelsens skönhet skall återvända till skaparens. I en bestämd ordning uppstiger människan från kunskapen om skapelsen till kunskapen om skaparen, i det hon nämligen höjer sig från det sinnliga (här väl närmast: materien) till det osinnliga, från det osinnliga till det förnuftiga, från det förnuftiga till Gud. De förnuftiga väsendena prisar av sig själva Gud, de oförnuftiga och de döda tingen icke genom sig själva utan genom oss, i det att vi nämligen betraktar dem.”

Det är den gamla och i alla tänkbara variationer återkommande tanke, som är oskiljaktig från all religiös platonism. Vi känner den från den wallinska psalmen:

Ack, när så mycket skönt i varje åder
av skapelsen och livet sig förråder,
hur skön då måste själva källan vara,
den evigt klara.

Vi återfinner den hos Eriugena. Men framför allt är Anselm den tänkare som plägar nämnas i samband med bevisen för Guds existens. I direkt anslutning till Augustinus har han tagit upp det ”kosmologiska” beviset. All ändlig, relativ fullkomlighet visar hän på en absolut sådan. Det relativa skulle icke kunna finnas till, man skulle icke kunna göra upp en relativ gradskala av godhet, skönhet, sanning, om icke det absoluta funnes såsom dess yttersta vilopunkt. Gradskillnaden mellan tingen i fråga om skönhet, sanning och godhet beror av deras avstånd från denna punkt. Varje ting har, i den mån det är till, något av Gud i sig, men han är icke i samma grad närvarande i alla. Det är den gamla platonska uppfattningen, att de sinnliga tingen ”har del i” idéerna, som här varieras. Alla goda ting har del av det goda i olika grader, och därför måste ett och samma enhetliga väsen vara immanent i dem. Detsamma gäller om storhet, rättrådighet och andra egenskaper, vilkas graduella förhandenvaro i tingen visar hän på ett enhetligt väsen, som i och för sig i absolut mått äger dessa egenskaper.

Men Guds existens följer redan *ur själva varats begrepp.* Anselm uppställer ett bevis, som lyder så: allt som finns existerar antingen genom något eller genom intet. Det sistnämnda alternativet är uteslutet, ty av intet blir intet. Sålunda måste det existera något, som då antingen är ett eller många. Och genom en mångfald, så existerar denna i sin tur antingen genom en ny mångfald eller genom en enhet. I förstnämnda fall skulle de enskilda enheterna i denna mångfald antingen vara till genom sig själva eller genom varandra ömsesidigt. Det sistnämnda antagandet är omöjligt. Ej ens relationsbegrepp såsom herre och tjänare har sin tillvaro genom varandra, ty deras tillvaro är tvärtom förutsättning för den mellan dem rådande relationen. Sålunda måste de ha sin tillvaro genom sig själva, genom att hos dem finns ett ”i-och-för-sig-vara”, genom vilket denna mångfald får sitt ”för-sig-vara” - en äkta begreppsrealistisk tankegång. Därav följer att alla existerande ting har grunden till sin existens i en enhetlig princip, som existerar genom sig själv och representerar inbegreppet av all fullkomlighet, vari de övriga tingen i större eller mindre grad har del.

Ryktbarast av de anselmska gudsbevisen är likväl det s. k. *ontologiska* beviset, som ur själva iden om ett högsta väsen sluter till denna ides objektiva verklighet. Regelrätt uppställt har det följande form: Gud är till själva sitt begrepp det högsta, mest fullkomliga väsen. Ett fullkomligt väsen kan i enlighet med själva sitt begrepp icke existera blott i vår föreställning utan måste även ha en objektiv existens utanför denna. Ty eljest vore det icke fullkomligt. *(Id quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re quod maius est.)* Följaktligen existerar Gud ej blott som föremål för vår tanke utan även som en objektiv realitet.

Redan en samtida till Anselm riktade dock vissa invändningar mot beviset. Anselms slutsats, säger denne, (Gaunilo av Marmoutier) beror på att han med orätt sätter likhetstecken mellan tanke och existens. Till *begreppet* innesluter visserligen ett fullkomligt väsen även existens. Men ur ett begrepp följer icke nöd-

vändigtvis att detta begrepp finns till utanför vår tanke. Med Anselms tillvägagångssätt kunde man lika väl bevisa tillvaron av t. ex. en ”fullkomlig ö” i världshavet. Ty bildar vi begreppet om en fullkomlig ö, så skulle enligt honom därav också följa att denna ö funnes till. - Även Thomas ab Aquino ställer sig kritisk gentemot det ontologiska beviset. Guds tillvaro, säger han, kan icke bevisas a priori, ty det ligger ingen logisk motsägelse i att tänka att han ej är till. Däremot kan den bevisas ur erfarenheten, a posteriori. Vägen till kunskap om det översinnliga går genom det sinnliga *(a sensibilibus ad invisibilia).* ”Ur erfarenheten härleder vårt intellekt kunskapen om det gudomliga, så att det lär känna Gud, både att han är till och de egenskaper som tilläggs den första principen.” På tre sätt når människan kunskap om Gud. Genom tro och uppenbarelse, genom den intuitiva åskådningen i ett kommande liv (*visio intuitiva beatifica)* och genom förnuftets naturliga ljus. På ej mindre än fem olika vägar *(quinque viae)* når förnuftet enligt Thomas denna naturliga gudskunskap. Det *första* beviset utgår från *rörelsen* och utgör en nästan ordagrann omskrivning av ett ställe i Aristoteles fysik. ”Allt, som rör sig, sätts i rörelse av något annat. I erfarenheten finner vi föremål som rör sig, t. ex. solen. Den sätts alltså i rörelse av något annat. Antingen rör sig eller rör sig icke detta andra, som sätter den i rörelse. Om det icke rör sig, har vi alltså bevisat att det är nödvändigt att anta något som självt orörligt sätter annat i rörelse, och detta kallar vi Gud. Om det åter rör sig, måste det sättas i rörelse av något annat. Antingen måste man då gå vidare i det oändliga *(procedere in in finitum)* eller måste man komma fram till något som självt orörligt sätter annat i rörelse. Men man kan icke gå vidare i det oändliga. Således är det nödvändigt att anta ett första orörligt rörande *(primum moaens immobile).”* - Det *andra* beviset utgår från begreppet om Gud såsom en *första orsak.* ”Vi påträffar i erfarenheten kedjor av verkande orsaker. Men vi finner aldrig och kan aldrig finna något som är verkande orsak till sig självt. Ty i varje orsakskedja är den första orsaken till den mellersta och denna till den sista, vare sig nu den mellersta är flera eller blott en. Men om orsaken avlägsnas, försvinner också verkan. Om det alltså icke funnes någon första orsak i serien, skulle det heller icke finnas någon mellersta och sista. Men fortskrider man i det oändliga (bakåt) i orsaksserien, träffar man icke på någon första verkande orsak. Och på så sätt skulle det icke heller finnas någon mellersta eller någon sista; vilket uppenbarligen är oriktigt. Således är det nödvändigt att anta en första verkande orsak, vilken alla kallar Gud.” - Det *tredje* Gudsbeviset utgår från motsättningen mellan det nödvändiga och det tillfälliga. ”Vi påträffar i erfarenheten vissa ting, som både kan existera och icke existera, (dvs. vilkas existens icke är en logisk motsägelse); ty vissa ting uppkommer och går under och kan således både vara och icke vara. Men det är omöjligt att allt som är kan vara av denna beskaffenhet, emedan det som har möjlighet att icke vara stundom icke finns till. Om allt vore av denna beskaffenhet, skulle ibland ingenting finnas i tingen. Men vore detta fallet, så skulle icke heller nu finnas något. Ty det som icke är till börjar icke heller att finnas till på annat sätt än genom något annat. Om det sålunda icke funnes något varande, vore det också omöjligt att något kunde börja att finnas till. Och på så sätt skulle ingenting finnas, vilket uppenbarligen är oriktigt. Således kan icke alla ting vara av den art att de ha möjlighet att vara eller icke vara, utan det följer med nödvändighet att det hos tingen måste finnas något som är till av nödvändighet. Men allt som existerar med nödvändighet har sin tillvaro antingen genom något annat eller genom sig självt. Men det är icke möjligt att fortgå i det oändliga i orsakskedjan av det som är till av nödvändighet, liksom vi nyss bevisat ifråga om de verkande orsakerna. Det är därför nödvändigt att anta någonting som

genom sig självt är till av nödvändighet och icke har orsaken till sin nödvändiga existens av något annat utan som självt är orsaken till de andra tingens nödvändiga existens. Och detta kallar alla för Gud.”

Till de tre ovan anförda ”vägarna” för Gudskunskap fogar Thomas ännu tvenne, av vilka den första är ett upprepande av Anselms bevis ur gradskillnaden i godhet, skönhet osv. till en absolut godhet, skönhet osv. *(argumentum e grandibus*), det andra åter stöder sig på tingens ändamålsenliga inrättning. Erfarenheten visar, menar Thomas, att icke blott det som självt har förnuft och insikt, utan även de livlösa och oförnuftiga tingen beter sig på ett sådant sätt att skeendet i världen icke kan förklaras annat än som styrt av en universell intelligens. ”Ty det som självt icke har någon tanke styr icke mot ett mål, om det icke länkas av en intelligens liksom pilen av bågskytten. Därför måste det finnas en intelligens som leder allt mot ett mål, och denna kallar vi Gud.”

På dessa fem vägar finner vi icke blott att Gud är till, utan också vissa bestämningar hos honom. På den första framstår han som rörelsens upphovsman (*primum movens),* på den andra såsom den första orsaken *(causa prima),* på den tredje såsom det nödvändigt existerande väsendet *(ens necessarium),* på den fjärde såsom det fullkomligaste *(ens perfectissimum),* på den femte såsom det visaste *(ens sapientissimum)* av alla väsen. Dock är allt vad vi i detta livet, och ledda av den naturliga kunskapen, kan utsäga om Gud endast en analogi. Vi vet *att* han är till, vi vet vad han *icke* är (relativ, ändlig, ofullkomlig osv.) och vi söker uttrycka hans väsen genom att stegra mänskliga egenskaper till deras högsta potens. Men vi kommer därmed icke fram till en adekvat gudskunskap, vi nalkas honom på den ”negativa vägen” men icke på den positiva. Thomas sammanfattar sin mening i följande ord: ”Detta är den högsta kunskap som vi i detta livet kan ha om Gud, att vi vet att han står långt högre än allt vad vi kan tänka om honom.” Först i ett annat liv, först genom intuitionens saliga skådande av Guds väsen skall vi lära känna honom ”ansikte mot ansikte”, sådan han är.

Medan den senare skolastiken kritiserade Thomas’ gudsbevis och de inom den protestantiska världen fick banesåret av Kant, auktoriserades de av den katolska kyrkan och fortsätter alltjämt att betraktas som giltiga och bindande. Vatikankonciliet 1870 förklarade sig uttryckligen för den åsikten att Guds tillvaro står fast och kan bevisas med det naturliga förnuftet. ”Den heliga modern kyrkan håller före och lär att Gud, alla tings ursprung och slutmål, med visshet ur de skapande tingen kan vetas, ja, bevisas vara till genom det naturliga förnuftets ljus.” Med denna formel förbinder den katolska kyrkan Thomas’ sats att Guds *väsen* icke är tillgängligt för adekvat kunskap: ”Ty Gud är outsägligt *(ineffabiliter) upphöjd över allt, som utom honom finns eller kan tänkas.”*

Liksom Guds existens är världens *skapelse* av honom för den kristna skolastiken en orubblig trossats, förankrad i den gudomliga uppenbarelsen. Men den skolastiska filosofin strävar också att med det naturliga förnuftet klargöra hur världen framgått ur och hur den hänger samman med Guds väsen. Även den arabiska och den judiska skolastiken, särskilt Moses Maimonides, har ägnat skapelseidén en ingående spekulation, och den kristna filosofin över detta problem, sådan man finner den hos Albertus Magnus och Thomas, står under direkt inflytande av denna.

De arabiska mutakallimum ansåg världens skapelse av intet vara en åsikt som kunde styrkas av tvingande förnuftsskäl. Deras resonemang påminner om Thomas

gudsbevis och stödjer sig på omöjligheten av en oändlig regress. ”Allt, vars existens tar sin början, härrör ur något annat, såsom t. ex. sonen av fadern. En återgång i det oändliga är omöjlig. Således måste världen vara skapad av intet.” Gentemot dessa och liknande ”bevis” hävdade de arabiska aristotelikerna världens tillvaro av evighet. Ett av de argument som oftast möter hos dem har denna lydelse: Världens uppkomst är antingen nödvändig eller omöjlig. I förstnämnda fallet måste världen vara till av evighet, då ju denna nödvändighet alltid bestått. I det andra finns icke och har aldrig funnits någon värld. Om den var möjlig, så fordrade denna möjlighet ett substrat, och världen kan sålunda icke vara skapad av intet. Världens skapelse förutsatte hos Gud en övergång från möjlighet till verklighet och sålunda även en orsak, som förmedlade denna övergång. Men det strider mot Guds väsen att han skulle ha någon orsak utanför sig själv. Således måste världen vara evig.

Mellan mutakallimumoch de heterodoxa arabiska peripatetikerna intar den judiske filosofen Maimonides en förmedlande ståndpunkt. Han bestrider den bindande kraften i argumenten *mot* en världsskapelse. Ty om det också inom vår erfarenhetsvärld icke finns och icke kan tänkas någon uppkomst ur intet, så följer därav icke att andra kategorier ej kan gälla för Gud och hans verksamhet. Övergång från möjlighet till verklighet finns blott hos de ting som har materia och form. Men Gud är ren form, *actus purus.* Guds sätt att gå till väga vid världsskapelsen, som för den rättrogne juden Maimonides är ett genom uppenbarelsen fastslaget faktum, är visserligen för oss ofattligt. Vi kan icke blicka in i Guds vilja och vishet. Men logiskt motsägande är begreppet världsskapelse av intet ingalunda. Ja, Maimonides vill t. o. m. hålla före att det naturliga förnuftet snarare talar för än emot en sådan. Tingens mångfald och inbördes olikhet kan lättast förklaras genom antagandet av en fri gudomlig skaparakt.

I stort sett följer Albertus Magnus i sin uppfattning av skapelseproblemet Maimonides. Han anser i likhet med denne de arabiska aristotelikernas argument utan beviskraft. Skapelseteorin kan med det naturliga förnuftet varken vederläggas eller strängt bevisas, men detta talar dock närmast för dess sannolikhet. Hur världen framgått ur Gud är visserligen ett för intellektet ogenomträngligt mysterium; men då orsaken till tiden måste gå före verkan, måste Gud såsom skapelsens orsak ha existerat före denna. I sista hand grundar sig dock skapelseteorin på uppenbarelse, och den förutan skulle vi icke ha någon visshet om dess sanning.

I motsats till Albertus anser Thomas skapelseteorin möjlig att bevisa genom förnuftet. Även på denna punkt visar han sig som ärkeskolastikern och stödjepelaren för dogmen om uppenbarelsens rationella karaktär. Då nämligen allt som är stammar ur Gud, är det omöjligt att han vid frambringandet av världen skulle ha kunnat begagna sig av ett utanför honom själv befintligt material. Således måste ”den första materien” till sin möjlighet ha funnits till i Gud och av honom genom skapelseakten förverkligats. Kan förnuftet inse nödvändigheten av en skapelse av intet, kan det däremot icke bevisa att denna ”begynt” i eller med tiden. Detta är en trossats: ”Att världen icke är till av evighet vet vi blott genom tron *(sola fide tenetur)* och det kan icke bevisas.” Skapelsen *ex nihilo* innesluter icke till själva sitt begrepp en skapelse *post nihilum.*

I samband med problemet om skapelsen behandlar skolastikerna frågan om tiden och dess förhållande till evigheten, ett problem vilket vi minns redan sysselsatte Augustinus. I allmänhet stannar skolastiken vid dennes - senare även av

Leibniz upprepade - formel: icke i tiden utan *samtidigt med* tiden *(non in tempore sed cum tempore)* skapade Gud världen. Ty tiden är, såsom Thomas i anslutning till Aristoteles uttrycker sig, ”rörelsens mått efter ett tidigare eller senare”. Där ingen rörelse finnes existerar således icke heller någon tid. - Evigheten får icke tänkas såsom en oändlig förlängning av tiden bakåt och framåt utan som en ”alla tings samtidighet”, ett ”stående nu” *(nunc stans),* en ”samtidig och fullständig besittning av livet i dess helhet” *(interminabilis vitae simul et perfecta possessio).*

En annan med skapelseteorin nära förbunden fråga är denna: Har Gud skapat världen genom en hos honom inneboende nödvändighet eller genom en fri akt? Detta problem måste emellertid ses mot bakgrunden av hela skolastikens behandling av frihetsproblemet, till vilken vi i det följande återkommer. Här må blott framhållas att skolastiken i regel söker frigöra sig från alla panteistiska emanationssystem och hävdar att skapelsen icke skett av inre tvång hos Gud utan av en frivillig viljehandling. Såsom den absoluta fullkomligheten själv var Gud icke i behov av någon värld. Endast genom Guds överflödande godhet är, såsom redan Augustinus lärt, världen genom hans ord kallad till tillvaro.

Men skapelsen är icke blott en en gång för alla fullbordad akt. Guds styrelse och uppehållande av världen är en *creata continua,* en fortsatt skapelse. Om Gud toge sin hand från världen, skulle den upphöra att finnas till, ty försvinner orsaken, så försvinner även verkan. Enligt Thomas sker denna fortsatta skapelse genom ett ”gudomligt ingripande” *(concursus divinus),* dvs. det bistånd som varje skapat ting behöver för att handla. Ty de skapande väsendena kan blott vara ”sekundära orsaker” *(causae secundae),* och dessa ”handlar icke på annat sätt än i kraft av den första orsaken” - en tanke som framdeles går igen i occasionalismen. På olika sätt verkar Gud i de ”naturliga” och i de förnuftiga väsendena. ”Liksom Gud genom att sätta de naturliga orsakerna i rörelse icke upphäver deras nödvändighet, så upphäver hans verkan, hos dem som äger fri vilja, icke heller deras frihet.”

Med begreppet *concursus diainus* har Thomas och den kyrkliga skolastiken sökt undvika ett panteistiskt betraktelsesätt av Guds verksamhet i världen. Gud verkar i tingen, men han uppgår icke i dem. Tvärtom vidgar sig mellan Gud och tingen i världen en oöverstiglig klyfta, ehuru hans allmakt och skaparkraft genomtränger dem alla. Hans kraft är immanent i världen, men själv tronar han i världsöverlägsna, transcendenta rymder. - Dock saknas icke panteistiska underströmningar i den skolastiska filosofin. Redan Eriugenas metafysik har en starkt panteistisk dragning. - Thomas berättar själv om en viss David av Dinant, som ”dåraktigt ansåg materien vara Gud” *(Stultissime posuit Deum esse materiam)* och sålunda synes ha identifierat Gud och världen. Men tydligast framträder ett panteistiskt färgat Gudsbegrepp i den senare tyska mystiken, framför allt hos mäster Eckhart.

Att det långt ifrån råder något motsatsförhållande mellan skolastik och mystik har redan ovan påpekats. Genom själva högskolastiken går en stark mystisk strömning, och samma män som uppställt spetsfundiga Gudsbevis kan ge de mest sublima uttryck för känslan av enhet och samhörighet med Gud. Augustinus ord: *Quid interius Deo?* (Vad finns djupare inne i människan än Gud?) vinner genklang i hela den medeltida filosofin. Om Thomas också förlägger det intuitiva skådandet av Gud till livet bortom graven, är han dock inte främmande för den

mystiska gudskunskapen även i detta livet. Författaren till *Summa theologiae* med dess labyrintiska beviskedjor har även skrivit en lovsång till den i hostian fördolde Guden: ”Dig tillber jag, du som döljer din gudomlighet.” Och Anselm utbrister i sina *Meditationes:* ”Dig till vilken mitt hela hjärtas längtan står, anropar jag med min varelses hela mäktiga skri. Och när jag ropar till dig, då ropar jag till dig inom mig själv. Om jag icke funnes till, så skulle du ej heller finnas i mig. I mig är du, emedan du lever i min själ. I mitt medvetande har jag funnit dig, och däri finner jag dig, så snart jag erinrar mig dig, och mitt hjärta jublar emot dig, av vilken, genom vilken och till vilken äro alla ting.” Albertus Magnus talar om ett mystiskt tillstånd, då vi ”förändrar oss till Gud” *(mutamus nos in Deum).*

Det är tydligt att denna lära om Gud i människan alltid tenderar att få en panteistisk prägel. Likväl söker högskolastikens representanter alltid upprätthålla skillnaden mellan Gud och världen. Thomas belyser det med en senare ofta återkommande bild. Om man värmer upp vatten, så behåller det värmen ännu någon tid efter det att värmekällan avlägsnats. Detta beror - en karakteristisk skolastisk naturförklaring - därpå att vattnet ”delvis är i stånd att i sig uppta eldens form”. Hade det kunnat uppta den helt, skulle det över huvud icke ha avsvalnat. Tänder man ljus i ett mörkt rum, så upplyses detta, men blir genast mörkt igen så snart ljuskällan avlägsnas. ”Nu förhåller sig”, fortsätter Thomas, ”varje varelse till Gud som luften till solen, som upplyser den. Ty som solen till följd av själva sin natur är lysande men luften upplyses därigenom att den får del i ljusets men icke i solens natur, så är Gud ensam genom själva sitt väsen ett varande, emedan hans väsen och hans tillvaro sammanfaller, men varje varelse är blott till genom deltagande *(participatiae) i* varandet, och dess väsen är icke dess vara. Och om därför, såsom Augustinus en gång säger, Guds kraft skulle upphöra att styra vad han skapat så skulle genast allting upphöra att finnas till och hela naturen störta samman. Och i samma skrift säger han att liksom luften blir ljus, när ljuset är närvarande, så upplyses människan, när Gud är närvarande i henne, men då han är fjärran, förmörkas hon strax. Härtill är att säga ... att Guds uppehållande verksamhet icke sker genom någon ny akt utan genom en fortsättning av den akt genom vilken han ger varelserna deras tillvaro, en verksamhet som är utan tid och rörelse, liksom ljusets bibehållande i luftkretsen sker genom solens fortsatta inflytande.”

Ehuru den tyska mystiken aldrig ansluter sig till en panteism för vilken Gud och världen blir till ett, råder dock enligt dess uppfattning ett vida innerligare förhållande mellan världen och Gud, speciellt mellan Gud och människosjälen, än det för vilket de anförda orden ger uttryck. Mäster Eckhart skiljer mellan ”gudomen” (die Gottheit) och Gud. Den förra är det över alla kategorier och bestämningar upphöjda varat, det nyplatonska ena, det som ”bättre vets genom icke vetande”, det ”rena intet”, såsom Eckhart uttrycker sig, ”den stilla öken vari ingen är hemma”, det kvalitetslösa, som icke kan bestämmas, enär varje bestämning skulle utgöra en *begränsning, en negation.* - Som varat antar konkret form i substansen, så aktualiserar sig ”gudomen” till Gud. Så föds sonen (logos) av evighet av fadern, i det Gud känner sitt eget väsen. Den helige ande är den kärlek som förenar fadern och sonen, dvs. ”den oändliga kärlek varmed Gud älskar sig själv”, såsom det senare heter hos Spinoza. Med logos eviga födelse hos fadern föds också tingens urbilder. Världen är en utveckling av det eviga idéinnehållet i logos. Därför är skapelsen en evig akt; ”världen är lika evig som Gud”.

Emedan världen sålunda är en evig utveckling av Guds väsen, är han helt och fullt närvarande i alla ting utan att likväl hans enhetliga väsen splittras eller förlorar sig i dem. I djupet av människosjälen finnes en ”gnista” (Funklein, scintilla animae), som är själva enhetspunkten mellan människa och Gud, gudomens säte i själen. ”Därinne blommar och grönskar Gud med hela sin gudomlighet och själen i honom.” ”Den är själens hemliga ingång till den gudomliga naturen, så att alla ting däri för själen blir till intet.” I det människan drar sig tillbaka till denna djupaste ”grund” i själen från allt det ”kreaturligas” mångfald och splittring, blir den ett med Gud. Eckhart kallar detta tillstånd *”Abgeschiedenheit”* och prisar det som den högsta av alla dygder. I sin berömda predikan ”Von der Abgeschiedenheit” yttrar han:

”Jag har läst många skrifter, både av hedniska mästare och av profeter i det gamla och det nya förbundet och har allvarligt tänkt efter och med all flit efterforskat, vilken som är den bästa och högsta dygden, den dygd, genom vilken människan förmår att mest likna Gud och mest närma sig urbilden sådan denna var hos Gud, då mellan denna och Gud icke fanns någon skillnad förrän Gud skapade det kreaturliga. Och går jag till grunden med det som skrivits därom, så långt mitt förnuft med sin omdömesförmåga räcker till, så finner jag ingen annan än den rena, från allt skapat befriade avskildheten (Abgeschiedenheit). I denna mening säger vår Herre till Martha: ’Ett är nödvändigt’, vilket betyder: Den som vill vara ren och ogrumlad han må hava detta ena: avskildhet. Många lärare prisa kärleken som det högsta, såsom Sankt Paulus, då han säger: ’Om jag icke hade kärleken, så vore jag intet.’ Men jag sätter avskildheten även över kärleken. Ty det bästa hos kärleken är att den nödgar mig att älska Gud. Men nu är det något ännu mera betydelsefullt, att jag drager Gud till mig än att jag själv drages till Gud, och detta därför att min eviga salighet beror därav att jag blir till ett med Gud. Att nu avskildhet drager Gud till mig bevisar jag med följande: varje väsen är gärna på sin naturliga ort. Guds naturliga, egentliga ort är enhet och renhet (Einheit und Lauterheit); men dessa beror på avskildhet. Därför måste Gud uppfylla ett hjärta, som är i avskildhet, med sitt eget väsen ...

Nu frågar du: Vad är då denna avskildhet, vari bor en sådan makt? Sann avskildhet innebär att själen står så orörlig i allt som vederfares henne, det må vara gott eller ont, ära eller skam, som ett mäktigt berg står orörligt i en svag vindfläkt. Denna orörliga avskildhet kommer människan mest av allt att likna Gud. Ty att Gud är Gud beror på hans orörliga avskildhet. Ur den härflyter hans renhet, hans enkelhet, hans oföränderlighet. Skall alltså människan bli lik Gud (i den mån ett kreatur kan likna honom), så kan det blott ske genom avskildhet. Denna försätter människan i ett tillstånd av renhet, och därur härflyter enkelhet och oföränderlighet. Och dessa egenskaper åstadkommer en likhet mellan Gud och människa ... Låt säga dig detta: Att vara fri från allt skapat är att vara skild från Gud. - I denna orörliga avskildhet har Gud av evighet stått och står där ännu. T. o. m. när han skapade himmel och jord och alla kreatur, berörde det hans avskildhet lika litet som hade han aldrig skapat något. Ja, jag påstår detta: Alla böner och alla goda verk, som människan här i tiden kan förrätta, av dem beröres Guds avskildhet så litet som om de inte funnes till, och Gud blir icke mildare stämd mot människan därigenom, än han skulle vara om hon aldrig förrättat dessa böner eller goda verk. Ja, även då sonen i gudomen blev människa och led döden, berörde detta Guds avskildhet så litet, som om han aldrig blivit människa ... Gud har med sin första eviga blick skådat allt; han verkar icke av någon tillfällig anledning (auf Veran-

lassung) utan han har redan på förhand verkat allt. (Eckhart menar: Skapelsen, Guds människoblivande osv. är icke processer i tiden, som således på något sätt skulle förändra Gud och därmed rubba hans avskildhet.) Hos honom finns det intet förgånget och intet tillkommande; han har av evighet älskat alla sina heliga, ty han har förutsett dem, förrän världen blev till. Och sker det nu att något tilldrager sig i tiden, så tror människorna att Gud ändrat sin vilja. Men då han vredgas eller bevisar oss kärlek, så är det blott vi som förändras; han förblir oföränderlig, liksom solskenet, som gör ont i det sjuka ögat och för det friska är välgörande och därvid alltjämt förbliver detsamma. Gud skådar icke i tiden och för hans ögon sker intet nytt ... Många människor frågar, vad Gud gjorde innan han skapade himmel och jord, eller varifrån hos Gud den nya viljan kom till att skapa. Jag svarar: Ingen ny vilja uppstod någonsin hos Gud, utan om det skapade också icke stod så för sig självt, som nu, så var det dock till hos Gud av evighet i hans förnuft. Gud har icke skapat himmel och jord på så sätt som vi tänka oss, då vi efter människosätt tillskriver dem en tillblivelse, utan alla kreatur fanns till av evighet i det gudomliga Ordet. Mose sade till Herren: 'Herre, om Farao frågar mig, vem du är, huru skall jag svara honom?' Och Herren svarade: 'Säg: *Den som är* har sänt mig'; dvs. den som är i sig själv oföränderlig, har sänt mig. . .

Därför är avskildheten det allra bästa: ty den renar själen, luttrar samvetet, upptänder hjärtat och väcker anden. Den överträffar alla dygder, ty den lär oss att känna Gud, den avskiljer allt det kreaturliga och enar själen med Gud. Ty delad kärlek är som vatten i eld, men enhetlig kärlek som vaxkakan fylld av honung ...

Mångahanda äro människornas vägar: en lever så, en annan så. Den som i denna timlighetens värld vill nå det högsta livet, han tage i korta ord den lära, som jag här nedskriver: håll dig avskild från alla människor, förbliv i din själ ogrumlad av alla de intryck du upptar, gör dig fri från allt som ger ditt väsen en främmande tillsats, fäster dig vid det jordiska och tynger dig med sitt bekymmer och rikta ditt sinne alltid på en hälsosam kontemplation, varvid du bär Gud i ditt hjärta såsom det föremål från vilket dina blickar aldrig irrar bort. Vad det eljest finnes för andaktsövningar: fastor, vaka och bön - rikta dem blott på detta mål och ägna dig blott däråt, i den mån de för dig närmare detta; på så sätt skall du uppnå fullkomlighetens höjd. Nu kanske någon säger: Vem kan väl dröja kvar i ett oavlåtligt skådande av det gudomliga? Honom svarar jag: Ingen som lever här i tiden. Jag har också blott sagt dig detta för att du må veta vad som är det *högsta* och varpå du skall rikta all din längtan och traktan."

Bortser man från ett och annat kristet färgat uttryckssätt, är detta den rena nyplatonismen. Dionysios är också en av de "mästare" på vilka Eckhart ofta åberopar sig. Envar som är något förtrogen med Plotinos' Enneaderkänner igen deras ton i de ord med vilka Eckhart skildrar själens förening med Gud, *unio mystica:*

"Där står nu själen i fulländad renhet, och dess urkälla fyller den med den fullkomliga glädjen. Så har alltså känslans kärlek och ljuvhet lockat den ut ur sig själv - genom den gnista (Funklein) som finnes i själen. Vilken hänryckning njuter icke själen då! Därom kan jag med ord blott säga följande: Den blick som oavlåtligen från själen tränger in i gudomen, det flöde som från gudomen oavlåtligt strömmar in i själens väsen - allt detta är blott ett och samma skeende *(ein Bilden),* som så ombildar själen till Gud och enar den med honom att lika mottages av lika. Vilken hänryckning själen känner i denna vila i Gud, det överstiger all fattningsförmåga. Jag kan endast därom säga att själen blivit ställd på höjden

av all sin makt och härlighet ... Däri smyckar Gud själen, såsom man smyckar guldet med en ädel sten, och lyfter den upp till åskådning av det gudomliga. I evigheten sker detta, icke i tiden.”

Och dock vore det oriktigt att beteckna Eckhart som allenast en eftersägare och förnyare av nyplatonismen. Genom att förmälas med kristet idéinnehåll har mystiken fått en varmare, djupare, mera innerlig ton än i antiken. Detta synes främst av Eckharts etik, om vilken en modern forskare icke utan skäl sagt att den måhända rymmer ”det innerligaste, det ädlaste, som från Kristi tid till våra dagar har blivit tänkt och upplevt”. - Det finns i den kristna levnadsfilosofin något som man saknar i antiken, även hos de bästa. Man ville kalla det *lidandets filosofi.* I den nyss citerade predikan om avskildheten finner man ett ord som Schopenhauer ofta anför. Man skulle troligen förgäves söka ett parallellställe hos någon av antikens tänkare, Platon icke undantagen. Det lyder så: ”Den snabbaste häst som för oss till fullkomlighet är lidandet.”

Om nu världen med alla sina ting har sin egentliga tillvaro i Gud, om deras verksamhet djupast sett är Guds verksamhet i dem, såsom nästan alla skolastikerna enstämmigt lär, varpå beror det då att världen är fylld av ondska och ofullkomlighet? Augustinus hade ställt detta problem: *Si Deus sit, unde malum? Si non sit, unde bonum?”* (Om Gud finns till, varifrån då det onda? Om han icke finns till, varifrån det goda?) Och även skolastikerna sysselsätter sig därmed. Thomas har däråt ägnat en särskild skrift: *”De malo”* (Om det onda). I sitt försök att lösa frågan följer han helt och hållet Augustinus, vars tankar härom ovan refererats. Då allt *vara* har sin källa i Gud, måste det, i den mån det är, vara gott: *omne ens in quantum ens est bonum.* Därför får det onda icke betraktas som något positivt. Thomas åberopar sig på de bibliska utsagorna, enligt vilka ”Gud såg på *allt* vad han hade skapat och se, det var ganska gott”, och där det även (i Vishetens bok) heter: ”Gud har icke gjort döden och icke lusten till de levandes fördärv, utan han har skapat allt, på det att det måste förbliva i sitt väsen; och allt som skapats i världen är gott, och intet fördärvligt finnes däri.” Det onda är frånvaron av gott, *Privatio boni,* liksom mörkret är frånvaron av ljus. Där Gud är där är det goda; där han är borta är mörkret, det onda.

Redan genom de relativa tingens ändlighet häftar en viss ofullkomlighet vid dem. Det måste finnas en gradskala av godhet och skönhet, och de lägsta graderna skall icke mätas med de högstas mått, det relativa icke med det absolutas. Materien gör ett visst motstånd mot att helt iklä sig formen, och därför blir många ting som illa präglade mynt. Men - och här upprepar Thomas de välkända argumenten från Stoa, Plotinos och Augustinus - denna ofullkomlighet hos *delen* är icke någon ofullkomlighet hos *det hela.* Om allt ont fattades, så skulle också mycket gott fattas; det behövs som skuggorna i tavlan. Lejonet är ett stort och vackert djur, men, säger Thomas troskyldigt, ”det skulle ju icke kunna leva utan att döda andra djur”. (Möjligheten av gräsätande lejon synes honom utesluten.) En tyrannisk härskare kan tyckas vara något ont, men - ”martyrerna skulle icke ha varit i stånd att visa sitt tålamod, om icke tyranniska härskare förföljt dem”. Det fysiska onda - lidandet - faller sig över huvud icke svårt för Thomas med hans transcendenta syn på skeendet i världen att förena med Guds godhet och rättfärdighet. För Adams synd, vari hela mänskligheten såsom till sitt begrepp en enda var delaktig, måste vi äta vårt bröd i vårt anletes svett. Lidanden såsom krig och hungersnöd, pest och andra hemsökelser är dels straffdomar över synden, dels medel genom vilka Gud prövar oss och renar oss som guld i elden till det eviga livets salighet. Ja, även den

eviga fördömelsen hör med i världens harmoni. Ty - ”då de saliga ser de osaligas straff skall detta öka deras salighet”.

Svårare är det att finna sig till rätta med det moraliska onda och att förlika detta med tron på Guds godhet. Men Thomas hjälper sig även här fram med samma argument som Augustinus. Gud hade att välja mellan att ge människans vilja en sådan inriktning att hon icke *kunde* göra det onda, i vilket fall ju hennes handlingssätt, då hon icke skulle ha fri vilja, hade varit utan moraliskt värde, eller att ge henne fri vilja, ehuru han förutsåg att hon skulle synda. Av dessa alternativ valde han det sistnämnda såsom det minst onda. Gud har förutsett allt, människans fria handlingar har han - just såsom fria - förutsett. Icke *emedan* Gud på förhand vet att det eller det skall inträffa, beslutar sig människans fria vilja i ena eller andra riktningen, utan *emedan* den fria viljan beslutar sig så eller så, vet Gud att den kommer att göra det. Det moraliska onda är sålunda varken till genom Guds ingripande eller genom hans förutseende, men i denna timlighetens värld finns det rum för det genom hans ”tillstädjelse”. Syndaren är själv i evigheten ansvarig för sin synd, men Gud styr genom sin försyn världen så att de onda måste tjäna de goda.

Ty på sätt och vis ingår även det moraliska onda i den gudomliga världsplanens ekonomi. Thomas påminner oss om att det mörkaste av alla brott, Judas Iskariots förräderi, medförde den största välgärning i historien, mänsklighetens återlösning. O *felix culpa quae tantum meruit redemptorem!* (Lyckliga brott, som förvärvade oss en så stor återlösare), utbrister den fromme dominikanmunken.

För den, som i likhet med Thomas ab Aquino förlägger livets slutmål och tillvarons tyngdpunkt till ett rike som icke är av denna världen, kommer naturligtvis det onda och lidandet att framstå i en helt annan dager än för en helt på denna världen inriktad filosofi. Frågan om tillvaron är god eller ond har ingen mening utan att man kan fastställa ett mål för densamma. För Thomas liksom för hela den kristna skolastiken är Gud icke blott tingens ursprung utan även deras slutmål. Goda har de utgått ur honom, och det hos dem som icke fallit ut ur tillvaron, ned i icke-varats mörker, vänder också gott åter till honom. Därmed är den gudomliga världsplanen genomförd, och vad som för det ändliga förnuftet ter sig som dunkla frågetecken däri drunknar i det gudomliga ljuset från en transcendent värld, som icke vet av ljus och mörkers omskiftelse.

4. Viljans frihet

Med frågorna om Guds förhållande till världen och det ondas ursprung och väsen sammanhänger nära frågan om friheten. Som Guds tillvaro och världens skapelse är den ett genom uppenbarelsen fastställt faktum, som skolastikerna icke betvivlar. Visserligen påpekar exempelvis Thomas åtskilliga skriftställen som syns tala för determinismen, såsom det bekanta ordet i Romarbrevet: ”Det goda, som jag vill, gör jag icke, men det onda, som jag icke vill, gör jag” eller profetordet: ”Människans väg beror ej av henne; det står icke i vandrarens makt att rätt styra sina steg” (Jer. 10, 23). Men däremot står andra ord, som icke kan tolkas utan antagandet av en fri vilja, t. ex.: ”Till dig står hennes (dvs. syndens) åtrå, men du bör råda över henne” (1 Mos. 4, 7) eller Paulus’ yttranden ”Bliven icke människors trälar”, ”Vi äro icke tjänstekvinnans söner utan den frias”. Viktigare är dock

att hela den kristna läran om synden och dess straff vilar på antagandet av viljans frihet. Ty utan frihet funnes icke någon etisk ansvarighet, följaktligen icke någon synd. Om Gud straffade människan för vad hon varit tvungen att göra, skulle hans straff vara meningslöst och strida mot hans rättfärdighet. Icke heller skulle det vara någon förtjänst hos människan att vilja och att göra det goda, om hon var tvungen därtill. Och slutligen skulle det onda icke kunna förklaras utan antagandet av frihet, då ju Gud är alla tings upphov men likväl icke kan vara det ondas ursprung.

Står alltså läran om viljans frihet, indeterminismen, fast såsom en grundval för den på uppenbarelsen stödda kristna läran, så blir det icke dess mindre en uppgift för spekulationen att söka dels precisera vari denna frihet består, dels med förnuftsskäl bevisa den. Vid behandlingen av detta problem stöder sig skolastikerna i allmänhet på Aristoteles och Augustinus, vilket dock icke hindrar att man i enskildheter påträffar ganska avvikande meningar hos dem. Vi skall i det följande söka giva en kortfattad översikt av dem.

Frihetens sfär sammanfaller i allmänhet enligt skolastikerna med förnuftets. Där det finns förmåga att överlägga, att väga motiven mot varandra, där finns friheten. *Ubi est rationabilitas, ibi necessario erit libertas,* säger redan Eriugena. Och, tillägger han, där det finns vilja, där finns också med nödvändighet frihet. Ty det vore en motsägelse att anta en ofri vilja. Det skulle upphäva själva dess begrepp. Om viljan sattes i aktion av någon orsak utanför densamma, då vore den icke längre vilja, ty den skulle icke ha aktivitet och spontanitet. Till dessa psykologiska och logiska argument sluter sig det etiska, som för Eriugena i sista hand är det avgörande. Utan fri vilja skulle det vara orimligt att tänka sig en Guds straffande och belönande rättfärdighet. ”Ingen kristen får därför betvivla att Gud, som är alla tings ursprung, givit människan valfrihet, dvs. förmåga att välja mellan gott och ont *(electio boni et naali).”*

Anselm definierar friheten såsom en förmåga hos viljan att bestämma sig själv, att vara: en *causa sui*, en självständig grund till handlingarna, att kunna börja en ny orsakskedja. Till sin negativa sida är frihet oberoende av allt yttre tvång. Detta *kausala* tvång får dock noga skiljas från den *logiska* nödvändighet varmed t. ex. en slutsats följer ur premisserna. Gud kan icke synda, emedan det följer ur hans väsens begrepp att han är syndfri. Men detta *non Posse Peccare* betyder icke någon ofrihet hos Gud. Gud har med fullständig frihet bestämt sig för att vara sådan som han är; därför kan man även säga att hos Gud frihet och nödvändighet sammanfaller. ”Den gudomliga naturens nödvändighet kan icke skiljas från dess frihet.” Medan vidare hos människan friheten blott avser viljan, sträcker den sig hos Gud även till handlingen. Människan har frihet att vilja i ena eller andra riktningen. Men hennes förmåga att sätta sin vilja i verket är begränsad av yttre hinder. Hos Gud åter faller vilja och handling samman till ett.

Jämte denna psykologiska och metafysiska frihet, som ligger i viljans förmåga att bestämma sig själv, känner dock skolastiken liksom redan Augustinus ett annat och djupare frihetsbegrepp, den *etiska* friheten, som människan icke *har* men som det är hennes uppgift att *förvärva.* Medan den psykologisk-metafysiska friheten är frihet från tvång, är den etiska frihet från synd. Etiskt fri är sålunda den som skenbart är mest bunden, dvs. bunden av de etiska normerna. Hos Gud faller den etiska och den metafysiska friheten samman, människan åter har genom syndafallet förlorat sin etiska frihet och kan endast återfå den genom den gudomliga

nåden. ”Funnes icke valfriheten, så funnes det intet som kunde frälsas. Funnes icke nåden, så funnes intet varigenom frälsningen kommer till stånd.”

Dessa tankegångar upprepas, stundom nästan med ordagrann överensstämmelse, stundom med mindre variationer, av nästan alla skolastiker under 1100- och början av 1200-talet. Under högskolastiken dyker emellertid ett annat problem upp, som ger frågan om viljans frihet ett nytt intresse. Det kan formuleras så: Ligger frihetens grund i förnuftet eller i viljan? Det är striden om *viljans eller intellektets primat,* som mer än något annat skiljer ”thomisterna” och ”scotisterna” åt. Och denna strid är ingalunda slut med skolastiken. Den fortsätter genom hela filosofins historia. Från Thomas går en linje genom hela den *intellektualistiska* filosofin, från Duns Scotus genom hela den *voluntaristiska.* Den moderna psykologin torde i allmänhet vara benägen att ställa sig på Scotus sida.

”Det är ingen ringare strid än den mellan determinismen och indeterminismen som utbryter i skolastiken”, säger Kuno Fischer. Det är knappast fullt riktigt. Indeterminister är såväl Thomas som Duns Scotus, och striden rör sig sålunda ej om frågan huruvida viljan är fri eller icke. *Att* den är fri är för båda ett faktum som både uppenbarelse och förnuft gemensamt slår fast. Striden rör en värderingsfråga. För Thomas är intellektet det högsta hos människan, det som skiljer henne från djuren och förlänar henne frihet och odödlighet. Han står därmed på Sokrates och Platons, medan Scotus står på Aristoteles sida. Han försvarar den sokratiska satsen att viljan bestäms av intellektet, att sålunda dygd är insikt. Scotus och hans anhängare åter förfäktar tesen: *voluntas superior intellectu,* viljan är högre än intellektet. Man bestämmer sig icke för det goda emedan man vet att det är gott, utan man vet det vara gott genom viljans avgörelse.

Människans frihet ligger enligt Thomas däri att hon ”handlar med omdöme”. ”Människan har frihet, ty eljest vore överläggning, förmaningar, föreskrifter, förbud, belöningar och straff gagnlösa. För att förstå detta må man betänka att många ting, såsom t. ex. en sten, som faller nedåt, rör sig utan omdöme och likaså allt annat, som saknar förnuft. Många varelser handlar visserligen med omdöme men icke med *fritt* omdöme, såsom de oförnuftiga djuren. Då t. ex. fåret ser vargen, förstår det att det skall fly, men det förstår det genom en naturlig, icke genom en fri reflexion (instinktiv, icke avsiktlig, skulle vi måhända säga) emedan det icke fäller sitt omdöme i kraft av en jämförelse utan genom en naturdrift. På samma sätt förhåller det sig med alla de förnuftslösa djurens omdöme.

Men människan handlar med omdöme, emedan hon dömer med insikt att man bör fly eller eftersträva något. Och emedan detta omdöme har sin grund, icke i en naturdrift utan i en förnuftig överläggning, handlar hon med fritt omdöme, i det att hon kan besluta sig på det ena eller andra sättet. Ty förnuftet lämnar i fråga om det tillfälliga vägen till det motsatta öppen, såsom man kan se vid dialektiska slutledningar och retoriska övertalningar. Nu är de olika föremålen för handling något tillfälligt *(contingentia,* dvs. sådant som kan både vara och icke vara) och därför står förnuftets omdöme i förhållande till dem i valet mellan motsatta ting och är icke determinerat att följa det ena eller det andra. Och alltså har människan i denna mening en fri vilja, just emedan hon äger förnuft.”

Thomas är likväl - liksom Sokrates och Platon - tillräckligt psykolog och människokännare för att inse att denna på förnuftig överläggning eller insikt grundade frihet är en ganska relativ sådan. Måhända skulle han ha underskrivit Sokrates’ sats att dygd är vetande. Men han skulle i så fall också ha givit den samma tolk-

ning som den vise atenaren. Vetande - javäl, men ett vetande som icke är en död kunskap utan som ingått som en integrerande del i människans hela personlighet. ”Det goda, som jag vill, gör jag icke ... ty efter min invärtes människa har jag min lust i Guds lag; men i mina lemmar ser jag en annan lag, en som ligger i strid med den lag, som är i min håg, en som gör mig till en fånge under syndens lag, som är i mina lemmar. Jag arma människa, vem skall förlösa mig från denna dödens kropp?” Thomas är väl förtrogen med innebörden i detta ord och anför det just på det ställe i *Summa,* där han behandlar frågan om viljans frihet. Och han fogar därtill denna kommentar: ”Den sinnliga driften kan, även om den i och för sig är underordnad förnuftet, dock i många stycken ställa sig hindrande i vägen för detta, i det att den eftertraktar det, som förnuftet förbjuder. Det är alltså det goda, som människan icke gör, ehuru hon vill det.” ”Ordet i fråga innebär icke att människan icke skulle ha fri vilja, utan blott att den icke *räcker till* för att göra det goda, såframt hon icke sättes i rörelse och understödjes av Gud.” På invändningen att detta Guds ingripande i människans vilja för att besegra den naturliga driften och leda viljan in på det godas väg upphäver friheten, svarar Thomas: ”Det hör icke nödvändigtvis till frihetens begrepp att det som är fritt skall vara den första orsaken till sig själv, liksom omvänt därtill att något är orsak till något annat icke erfordras att det skall vara den *första* orsaken, som sätter både de nödvändiga och de frivilliga orsakerna i aktion. Och liksom man genom att sätta de naturliga orsakerna i aktion icke berövar dem deras egenskap att vara naturliga, så berövar man icke heller de frivilliga orsakerna deras frihet genom att sätta dem i aktion, utan man åstadkommer tvärtom just denna hos dem. Ty Gud verkar i varje ting allt efter dess säregna beskaffenhet.”

Att människan *kan* välja det goda beror sålunda på hennes valfrihet; att hon stundom också *gör* det beror av den gudomliga nådens ingripande. Affekterna, som förvirrar omdömet och grumlar viljan, härrör ur de ”lägre” själsfunktionerna, de som är nära förbundna med kroppen. Det är den gamla platonska eller pythagoreiska uppfattningen, som vi känner igen från Faidon. Thomas uttrycker den så: ”Människans beskaffenhet *(qualitas)* är tvåfaldig: dels har hon den av naturen, dels som något som kommer till denna (något ’accidentiellt’). Den naturliga beskaffenheten kan man tala om, antingen hos den intellektuella delen eller hos kroppen eller de med kroppen förbundna krafterna. Till följd därav att människan har en bestämd naturlig beskaffenhet, som hänför sig till den intellektuella delen, strävar hon av naturen efter det högsta målet, lycksaligheten. Denna strävan är naturlig och beror icke av den fria viljan. Men även från kroppens och de med kroppen förbundna krafternas sida kan människan ha en viss naturlig beskaffenhet, i det hon har en så eller så beskaffad sammansättning eller disposition till följd av ett bestämt inflytande av de kroppsliga orsakerna, vilken dock, emedan den intellektuella delen icke är kroppslig, icke har *omedelbart* inflytande på denna. På så sätt kommer var och en även att till följd av sin kroppsliga beskaffenhet med dess dispositioner och anlag sätta sig andra mål före, välja och förkasta. Men dessa böjelser kan styras av förnuftet, under vilket de lägre själskrafterna är underordnade. De ’tillkommande’ (accidentiella) beskaffenheterna åter är passioner och vanor, till följd av vilka man är mera benägen för det ena än för det andra. Likväl kan även dessa böjelser *(passiones)* styras av förnuftet ... Och på så sätt upphäver varken de eller de kroppsliga krafternas naturliga beskaffenhet friheten.”

Viljan determineras emellertid icke blott av inre utan även av yttre orsaker. Varje ting i världen hänger samman med alla andra genom ändlösa orsakskedjor,

och människan är invävd i ett nät av sådana. Redan Plotinos hade framkastat den tanken att till följd av tingens "inbördes sympati" stjärnorna kunde tänkas ha inflytande på människans öden. Om man också måste betrakta astrologin såsom idel vidskepelse, bör det ju dock medges att bakom densamma ligger en i och för sig riktig tanke. Man kan, såsom Fichte uttryckte sig, icke rubba ett enda sandkorn ur dess läge utan att detta återverkar på universum i dess helhet. Thomas delar fullständigt sin tids uppfattning, men stjärnornas inflytande betraktar han dock icke som ett över människan stående ofrånkomligt öde utan som något som kan styras av förnuftet. "Ingenting hindrar antagandet att till följd av himlakropparnas krafter någon skulle kunna drivas till vrede eller åtrå eller någon annan passion ... Men den vise kan behärska stjärnornas inflytande *(sapiens dominatur astris)* genom att förnuftet motstår passionerna med den fria viljan som sålunda fåfängt utsättes för deras makt."

Det är som man ser en ganska relativ indeterminism för vilken Thomas gör sig till tolk. Fri är endast den förnuftiga människan, och hon är det endast i samma grad som hon är förnuftig. Men så länge vi lever i denna värld, där formen är förbunden med materia, själen med kropp, är ingen helt och fullt fri. Först i det kommande livet skall människan befriad från kroppen kunna höja sig till den fulla etiska friheten, ty då skall vårt förnuft och vår kunskap fullkomnas. Jordelivets *posse non peccare* skall då övergå till den himmelska världens *non posse peccare,* dygden skall - för att begagna Kants terminologi - övergå till helighet hos viljan.

Liksom Thomas definierar Scotus friheten såsom viljans förmåga att bestämma sig själv. Differensen mellan de båda skolastikerna ligger som redan nämnts i den olika värderingen av de båda själsförmögenheterna, vilja och intellekt. Innerst sammanhänger frågan om vilkendera som skall sägas ha "primat" över den andra med frågan om de högsta värdenas rangskala. Enligt Thomas tillkommer intellektet primatet över viljan. Ty det bestämmer vad som är gott eller ont. Intellektets objekt är det godas grund, *ratio boni.* Men det sanna är högre än det goda, som blott är ett gott genom att ha del däri. Enligt Scotus tillkommer viljan primatet, ty dess objekt är det goda. Då sanningen blott är *en* art av det goda, står detta senare högre än det sanna.

Den objektiva värderingen av det goda och det sanna hos Thomas och Scotus motsvarar den subjektiva värderingen av dygderna. För Thomas är intellektets dygd, *sapientia,* visheten den högsta, ty den som äger den, hans vilja länkas i de rätta banorna av förnuftet; Scotus åter sätter viljans kardinaldygd, *kärleken,* högre, åberopande sig på de bekanta paulinska orden i Första Korintierbrevet : "Så bliva de då beståndande, tron (för skolastisk uppfattning en intellektets dygd), hoppet, kärleken, dessa tre; men störst bland dem är kärleken."

Intressant är att iaktta hur nära Scotus uppfattning om viljans frihet i själva verket kommer Schopenhauers, vilken ju också fördjupat sig i studiet av denne skolastiker. Man skulle kunna ifrågasätta huruvida man ej har rätt att sluta till en direkt påverkan. Enligt Scotus är icke varje särskild *viljeakt* fri, utom så till vida som viljan, som ligger bakom dem alla, är det. Friheten trängs liksom samman i en enda punkt, i den tidlösa akt varigenom viljan "sätter sin egen tillvaro". Åtminstone förefaller det som om man icke annorlunda kunde tolka en sats som denna: "Den fria viljan är, så till vida som den till sin natur är före viljeakten, orsak till sin akt, icke så till vida som den är aktuell viljehandling." Den som är förtrogen

med Schopenhauers frihetslära känner lätt igen tankegången. Med begagnande av en skolastisk formel: *operari sequitur esse,* brukar Schopenhauer uttrycka den så: Friheten ligger icke i *operari,* icke i handlingen, utan i viljans *esse,* dess väsen. Man har liksom en gång för alla valt sig en så eller så beskaffad vilja, och de enskilda viljeakterna framgår med nödvändighet ur den. Frågar man vad som är grunden till detta - om man så får uttrycka sig - fria val av en vilja av den eller den beskaffenheten, svarar Duns Scotus : Just emedan viljan är en första och ursprunglig grund, en *causa tui,* blir en sådan fråga orimlig. Blott ”den olärde” kan fråga efter grunden till en första princip. Filosofen åter inser att vår forskning här måste göra halt.

En ytterst egendomlig företeelse i den medeltida skolastiken är en *viss Siger av Brabant* (1220-1282), icke minst därigenom att han stick i stäv mot hela den kyrkliga skolastiken hävdat en determinism, så radikal att den varken förr eller senare - icke ens av Spinoza - överträffats. Närmast är han påverkad av averroismens rent panteistiska metafysik. Allt skeende i världen står i kausal växelverkan; varje viljehandling är bestämd av en oändlig orsakskedja bakåt och framåt i tiden. Denna bestämning är absolut, och människan kan därför icke i minsta mån vilja och handla annorlunda än hon gör. De etiska konsekvenserna av denna lära kan icke heller gärna utdras mera radikalt än vad denne tänkare gör, ty de går ut på den mest ohöljda etiska nihilism. Människan är icke ansvarig för sina handlingar, skuld och tillräknelighet är alldeles meningslösa begrepp, då man icke kan handla annorlunda än man gör. Likväl är straff och belöningar motiverade, ty de skapar återhållande och stimulerande motiv. Man straffar en människa för ett brott på samma sätt som man skyddar sig mot en naturkraft. Människan straffas för att hon - liksom ett bränt barn som skyr elden - icke för andra gången skall upprepa sin dårskap, men att *vredgas* på någon för att han gjort vad han icke kunnat underlåta är naturligtvis meningslöst.

Icke ens den nietzscheanska läran om ”den eviga återkomsten” saknas hos denne tänkare från 1200-talet. Den förbinds med uppfattningen att allt i Kosmos ytterst beror av himlakropparnas ställning. Som deras konstellationer återkommer i cyklisk kretsgång, så återvänder gamla, redan otaliga gånger genomlupna världsperioder ständigt på nytt. Kristendomen t. ex. har oändligt många gånger framträtt på jordens yta och åter försvunnit därifrån.

Man förvånar sig icke över att denna filosofi - som till sina ”omöjligheter” *(impossibilia)* även räknar själens odödlighet - måste döljas under teorin om den ”dubbla sanningen”, här för första gången så uppfattad att något kan vara sant i teologin och på samma gång falskt i filosofin eller omvänt. Huruvida Siger av Brabant verkligen menat fullt allvar med denna lära är naturligtvis svårt eller omöjligt att avgöra. Visst är emellertid att han utsattes för förföljelse från de kyrkliga myndigheternas sida, och att han till slut mördades.

5. Etiska grundtankar

Den platonska dualismen mellan sinnevärld och idévärld, mellan tid och evighet, får i den medeltida livsåskådningen sin skarpaste tillspetsning. Man återfinner den på alla områden av kulturlivet. I det yttre får den sitt uttryck i motsättningen mellan den jordiska staten, *civitas terrena,* och Gudsstaten, *civitas Dei,* som ligger

till grund för den långa striden mellan kejsare och påve. I kunskapsteorin har vi återfunnit den i motsättningen mellan det ”naturliga förnuftet”, lumen naturale och det gudomliga, lumen divinum, mellan vetande och tro, mellan forskning och uppenbarelse. I metafysiken återkommer den i form av en motsättning mellan natura och gratta, naturens rike och nådens, Gud och världen, inom rättsväsendet i motsättningen mellan den ”naturliga rätten” (den först av stoikerna proklamerade jus naturale) och den gudomliga, jus divinum. Även inom etiken återfinner vi denna motsättning mellan de ”kristna” och de ”naturliga” dygderna, mellan sedelagen i samvetet, som även ”hedningarna” har, och de etiska föreskrifter som blivit oss uppenbarade.

Hos Abelard, den förste skolastiker som skrivit en etik - Ethica sive scito te ipsum - återfinns den i motsättningen mellan lex naturalis, den naturliga sedelagen, som för honom liksom för stoikerna samtidigt är en norm och en naturlag, och moralia evangelii praecepta, evangeliets moraliska föreskrifter. Men denna motsättning blir icke absolut utan relativ. Då nämligen hela utvecklingen, den enskildes såväl som livets i dess helhet, har Gudsriket till mål, måste så småningom det naturliga försvinna eller uppgå i det gudomliga. Evangeliets moral är därför icke någon radikal brytning med den naturliga sedligheten; än mindre kan den komma i strid mot denna. Den är blott en utveckling och förbättring därav, en reformatio legis naturalis. Då genom syndafallet sedelagen i människans samvete ”fördunklats”, måste Gud i tal och skrift ånyo inrista sin vilja.

Genom Kants etik har termerna moralitet och legalitet vunnit burskap i de etiska diskussionerna. Den sistnämnda är blott handlingens formella överensstämmelse med en objektiv moralisk norm och har i och för sig ingenting med den äkta sedligheten att skaffa. Den förra är sinnelagets lydnad för sedelagen, och blott i den ligger äkta sedlighet. Jag kan t. ex. mycket väl i handel och vandel visa ärlighet mot nästan i beräkning att det på så sätt skall gå mig bäst i händer. Jag kan också göra det därför att mitt samvete säger mig att det är rätt. I båda fallen kan mina handlingar till det yttre alldeles likna varandra. Men i det förra har de blott legalitet, i det senare är de moraliska.

Abelard såväl som de senare skolastikerna är fullt på det klara med denna distinktion, som sedan så ofta kom att förbises. Han skiljer mellan den objektiva normen och avsikten, intentio. Endast på den senare, icke på den yttre handlingen, kommer det an. ”Gud tillräknar icke, vad som sker (i det yttre) utan i vilket sinnelag (quo animo) något sker, och icke i gärningen utan i avsikten ligger den handlandes förtjänst.” Men då det som görs med god avsikt icke kan strida mot sedelagen, blir denna dock för andra ett kriterium på handlingens sedlighet. Och även för den handlande själv blir den ett direktiv; där människans samvete lämnar henne i ovisshet, har hon ”evangeliets moraliska föreskrifter” att hålla sig till.

Samma tankegång upprepas av Thomas ab Aquino. Även enligt hans etiska grundåskådning finns det en ”evig sedelag”, en *lex aeterna,* under vilken hela skapelsen lyder. Den har karaktären av en naturlag. Det är stoikernas logosidé tillämpad på naturen som här går igen. ”Allt i Guds skapelse, vare sig det är nödvändigt eller tillfälligt, är underkastat de eviga lagarna.” De förnuftslösa väsendena följer dessa lagar av nödvändighet, de människor *som lever i enlighet med förnuftet* gör det med frihet. Åter har vi den stoiska etiken i kristen dräkt. Vi minns hur för stoikerna alla moraliska föreskrifter sammanfattades i denna att leva i enlighet med *naturen,* vilket då ju naturen själv är det eviga förnuftet, för dem

kom att betyda detsamma som att leva i enlighet med förnuftet. Alldeles i samma anda säger Thomas: ”Till naturens lag hör allt det till vilket människan i enlighet med sin natur har böjelse. Varje ting har av naturen en benägenhet att bete sig så som överensstämmer med dess ’form’, såsom t. ex. elden alstrar värme. Då nu den förnuftiga själen är människans speciella form, så har varje människa en naturlig böjelse att handla i enlighet med förnuftet; och *detta är att handla i enlighet med naturen.”* Synden är sålunda ett brott mot eller en avvikelse från naturens ordning, dygd är lydnad för denna ordning och i överensstämmelse därmed utvecklingen av alla naturliga anlag. ”Synd är en överträdelse av den eviga lagen. Den eviga lagen är det gudomliga förnuftet eller Guds vilja, som genom synden överträds.” - ”Den naturliga lagen är intet annat än den eviga lagens närvaro i de förnuftiga väsendena.” Dessa båda satser skulle lika väl kunna stå hos Seneca eller Epiktet. - Ja, i viss mening går Thomas längre än stoikerna i sin identifikation av det naturliga med det sedliga. Stoikerna hade betraktat alla passioner och drifter såsom en störning av den naturliga ordningen, såsom ”sjukdomar hos själen”, vilka förvirrar vårt omdöme. Ganska överraskande är att hos den medeltida skolastikern finna påståendet att passionerna såsom naturliga i och för sig icke är av ondo, då de hör till naturens ordning. Blott deras oordnade utveckling, icke deras rätta inställning i naturens ordning, står i strid med dygden. ”Om passionerna äro *oordnade* lidelser *(inordinatae affectiones)* kan de, såsom stoikerna sade, icke höra till dygden. Men om man med passion menar varje sinnlig drift, så kan de tillhöra dygden i den mån de ordnas av förnuftet.”

Aristoteles’ distinktion mellan de dianoetiska och de etiska dygderna återfinns hos Thomas i skillnaden mellan de intellektuella och de moraliska. ”Varje mänsklig dygd är antingen intellektuell eller moralisk”; den förra har sin grund i förnuftet, den senare i viljan. Av de fyra kardinaldygderna: vishet, rättrådighet, måttlighet, tapperhet, är den första intellektuell, de tre sistnämnda moraliska. Det följer ur Thomas’ hela intellektualistiska åskådning, enligt vilken intellektet äger primat över viljan, att de intellektuella dygderna är de högsta.

Den objektiva sedelagen, naturens lag, har sin subjektiva motsvarighet i samvetet. Med Abelard betonar Thomas att endast detta, icke handlingens yttre form, kan avgöra vad som är äkta sedlighet. ”Allt, som icke sker av övertygelse, dvs. allt som sker emot samvetet, är synd.” T. o. m. om samvetet tar miste, handlar den dock mera moraliskt som följer sitt samvete än den som handlar i strid mot det, om också hans handling formellt skulle överensstämma med sedelagen. ”Ehuru det som kallas ett villfarande samvete icke står i överensstämmelse med Guds lag, följer dock den villfarande det, som om det vore denna lag. Och i själva verket avviker den som viker av från samvetet från Guds lag, även om hans handling tillfälligtvis icke skulle strida däremot.” Även hedningarna har denna Guds eviga lag i sitt samvete, och varje föreskrift i det borgerliga livet måste för att äga någon förpliktande kraft ha sin grund i denna eviga lag. ”Varje av människor stiftad lag har blott såtillvida karaktären av en lag som den kan härledas ur den naturliga lagen. Om den åter i något stycke icke överensstämmer med den naturliga lagen, så är den icke längre en lag utan lagens vrångbild. Därvid må man dock taga i betraktande att något på två sätt kan härledas ur den naturliga lagen, liksom slutsatserna ur premisserna eller det enskilda ur det allmänna. Det ena påminner om det sätt varpå i de teoretiska vetenskaperna slutsatserna följer ur förutsättningarna, det andra om det sätt varpå i konsterna de allmänna principerna närmare bestämmas genom det föremål på vilket de tillämpas, såsom då en arkitekt måste anpassa det

allmänna begreppet hus efter det ena eller andra husets bestämda form. Mycket härledes alltså på samma sätt som slutledningarna ur de högsta principerna. Förbudet: du skall icke dräpa, är en slutsats ur en allmän premiss, enligt vilken man icke får tillfoga en annan något ont. Andra föreskrifter följer genom närmare bestämning. Så säger oss t. ex. den allmänna lagen, att den som syndar måste lida sitt straff. Men att det skall vara just det ena eller andra straffet, detta är en närmare bestämning av den naturliga lagen. Element av båda slagen anträffas i den mänskliga lagstiftningen, dock med den skillnaden att giltighet icke tillkommer de förstnämnda uteslutande genom den positiva lagstiftningen utan även genom den naturliga lagen, de sistnämnda däremot uteslutande genom mänsklig lagstiftning."

Så långt står Thomas' etik, som är tongivande för högskolastiken, i bästa överensstämmelse med antik åskådning. Det är en livsbejakande etik, som ger åt naturlivet och människans naturliga anlag deras fulla rätt. Men nu öppnar sig klyftan mellan antik och kristendom, mellan å ena sidan Aristoteles och Stoa, å den andra Jesus och Paulus och Augustinus. Visserligen går Thomas icke så långt som den sistnämnde, för vilken de hedniska dygderna var "glänsande laster". Men mellan de naturliga dygderna *(airtutes naturales* och *virtutes acquisitae)* och de övernaturliga (*airtutes in fusae)* är dock ett stort svalg befäst. Ty ehuru de naturliga dygderna syftar till *eudemonia,* såsom Aristoteles lärde, så är det dock en lycksalighet som helt och hållet angår *detta* livet. Människans högsta mål, den eviga saligheten, kan man icke förvärva genom dem. Endast *virtutes infusae* (de genom den gudomliga nåden ingjutna dygderna) är fullkomliga och förtjänar att rätt och slätt kallas dygder, ty de inriktar människan på slutmålet, medan däremot de naturliga dygderna blott relativt sett är dygder *(virtutes secundum quid),* men icke absolut. Ty även med hänsyn till slutmålet är de visserligen av värde för människan, men deras värde är relativt, icke absolut. De naturliga dygderna beror, såsom Thomas i anslutning till Aristoteles hävdar, på att man håller den rätta medelvägen mellan för mycket och för litet, de övernaturliga däremot är till sin natur utan begränsning. Mot kardinaldygderna bland de naturliga svarar de tre kristna dygderna, tro, hopp och kärlek bland de övernaturliga.

Mot målet för de naturliga dygderna, eudemonia, svarar målet för de övernaturliga, den eviga saligheten. Dess väsen är människans fullkomning; *perfectio* och *beatitudo* sammanfaller. Varje ändligt väsen strävar efter fullkomning, men dess strävan kan aldrig finna ro, dess längtan aldrig stillas av de ändliga och skapade tingen. "Det är omöjligt att människans salighet kan bestå i någonting skapat. Ty salighet är det fullkomliga goda, som fullständigt stillar vår längtan; om ännu någon längtan funnes övrig, skulle det icke vara den fullkomliga saligheten. Men föremålet för den strävan som ligger i den mänskliga viljan är det absoluta goda, liksom det för den som ligger i det mänskliga intellektet är den absoluta sanningen. Varav följer att intet kan tillfredsställa viljan utom det absoluta goda. Och detta finner man icke i det skapade utan blott i Gud, medan allt skapat blott har del i det goda." Den saliga åskådningen av Gud, visio *beatifica Dei,* "vilan i Gud", är det slutmål som människan dunklare eller klarare åtrår men i detta livet aldrig uppnår. Såsom tingen utgått ur Gud, så längtar de åter till honom. "Du har skapat oss till dig, och oroligt är vårt hjärta tills det finner vila i dig."

Från detta slutmål avlägsnar oss synden, men endast den svåra synden kan helt skilja oss därifrån. Thomas skiljer mellan den synd som är "till döds" *(mortaliter)* och den som är av lättare beskaffenhet *(venaliter).* Den förra består däri att människan med full avsikt vänder sig bort från slutmålet, den senare blott i en

mindre avvikelse därifrån. Det förhåller sig därmed som med en yttre kroppslig skada. Om ögat blott är lindrigt sjukt, så kan det med människors hjälp återställas i sitt förra skick, är det däremot fullständigt förstört, så kan endast Guds allmakt återgiva någon hans syn. På samma sätt med dödssynden. ”Den som begår en dödssynd, honom tillkommer det straffet att helt uteslutas från målet; om någon syndar lindrigare, bör han genomgå vissa svårigheter *(difficultatem aliquam patiatur)* innan han kommer fram till målet.” Den som syndar bryter en trefaldig ordning. Han syndar ”mot förnuftet” *(contra rationem)* och mot människors lag *(contra legem humanam)* och mot Guds lag *(contra legem divinam)*; därför får han ock lida ett trefaldigt straff: av sitt samvete (förnuftet inom honom), av människor och av Gud. Blott den gudomliga allmakten skulle kunna vara i stånd att återställa den genom en dödssynd åstadkomna störningen i denna trefaldiga ordning. Således skulle även den gudomliga allmakten kunna upphäva de eviga straffen *(poenae aeternae),* ehuru de är ”rättvisa”. Förnuftet kan alltså icke inse deras absoluta nödvändighet, men uppenbarelsen lär oss att dödssyndens lön är den eviga döden, det fullständiga uteslutandet från Guds gemenskap.

Skall dock icke det tingens slutliga tillstånd, då det finns en skara osaliga, dömda att till eviga tider försmäkta i eld, innebära en viss disharmoni i tingen? Skall icke de saligas glädje störas vid åsynen av de fördömdas kval? Skall de icke känna medlidande med dem? Nej, detta skall så långt ifrån vara fallet att, som vi redan nämnt, de saligas glädje skall förhöjas vid åsynen av de fördömdas kval. Känslorna stegras genom kontrastverkan: ”Från de saliga skall intet kunna tagas, som kan höra till deras salighets fullkomning. Allting framstår och inses bättre, om det jämföres med sin kontrast, emedan kontrasterna inbördes belysa varandra. Därför skall, för att de heligas salighet må bli större och för att de desto innerligare skola tacka Gud, förlänas dem att helt och fullt få skåda de gudlösas straff.” Thomas skyndar sig att tillägga att den glädje helgonen därvid skall röna naturligtvis icke skall vara blandad med hat. De skall icke glädja sig ”i och för sig” *(per se)* utan ”accidentiellt” *(per accidens),* när de tänker på den gudomliga rättvisan och på sin egen frälsning. En rätt egenartad glädje, onekligen!

En försmak av den himmelska saligheten erbjuder redan här i jordelivet den högsta dygden, som lyfter vår själ ”till en viss likhet med änglarna”. Men framför allt får vi en föreställning därom i den mystiska extasen, då vi blir ett med Gud. Denna *unio mystica,* detta skådande av Gud, denna ”vila i Gud”, om vilken medeltida skolastiker och mystiker har så mycket att förtälja, är icke ett tillstånd av dådlös ro och passivitet, det är tvärtom den högsta aktivitet, en spänning och samling av alla krafter, vilken stärker oss att utföra våra jordiska åligganden. Mäster Eckhart, han som prisat ”die Abgeschiedenheit” såsom den högsta bland dygder och vars hela längtan går ut på själens enhet med Gud, har fällt detta sköna ord, naivt och enkelt som en evangelisk sentens och värdigt att ristas på väggen i varje kristen kyrka: ”Om någon liksom en gång Sankt Paulus i hänryckning förflyttas till tredje himlen och han då finge se en fattig människa som vore i behov av en tallrik soppa, så vore det bättre att han lämnade sin hänryckning och hjälpte den nödställde.” Det är ett vittnesbörd om ensidigheten i den uppfattning som i den religiösa mystiken ser endast världsfrånvänd och för de jordiska uppgifterna likgiltig kvietism.

Läran om *naturrätten,* som alltjämt bestämmer katolicismens syn på stats- och samhällslivet, utvecklas utförligt av Thomas och tillämpas på den mänskliga sammanlevnadens olika ordningar, på familj- och egendomsförhållanden, på förhål-

landet mellan herrar och tjänare, stånd och yrken. Det tillhör icke filosofins historia att i enskildheter ingå på denna lära, som så starkt sätter sin prägel på högmedeltiden. Men grundåskådningen bör markeras. Enligt den i vår tid utanför den katolska världen allmänt gängse uppfattningen är rätten en historisk produkt, en skapelse av sed och statsintresse. I motsats därtill hävdar Thomas en åskådning, som i sista hand går tillbaka till den antika filosofin, särskilt stoikerna, men som han söker ge en kristen motivering. Det finns en *naturlig* rätt, som oberoende av alla historiska förhållanden bör bestämma det mänskliga livet. Den har av Gud själv inplantats i människan, den är evig och oföränderlig liksom de logiska lagarna, ehuru dess tillämpning måste skifta med de historiska betingelserna. Fördunklad genom syndafallet måste den på nytt uppenbaras i mänskligheten, och Thomas ser just i dekalogen en uppenbarelse av den gudomliga rätten. Den världsliga statens uppgift är främst att upprätthålla denna rätt i alla mänskliga ordningar.

Ett egendomligt problem, som tid efter annan dyker upp i skolastikens etiska debatter är detta: Hur förhåller sig Guds allmakt till sedelagen? Naturens lagar kan Gud upphäva genom ”under”. Logikens lagar kan han däremot enligt den kyrkliga skolastiken icke upphäva, ty då han är den absoluta sanningen, är de uttryck för hans eget oföränderliga väsen. Hur förhåller det sig med de sedliga normerna?

Enligt Thomas principiellt på samma sätt som med de logiska normerna. De etiska normerna är uttryck för Guds oföränderliga väsen. ”Det som hör till Guds natur eller väsen *lyder icke under* de eviga lagarna, utan *är* självt den eviga lagen.” Likväl gäller detta blott om sedlighetens mest allmänna principer. Att säga att dessa skulle kunna förändras vore detsamma som att säga att de blott berodde av godtycke och icke av en gudomlig vishet, som icke kan komma i strid med sig själv genom att förändra sin en gång fastställda ordning. ”Att påstå att rätt och orätt blott skulle bero av ett gudomligt godtycke, vore att säga att den gudomliga viljan icke skulle gå till väga med den största vishet, vilket vore en hädelse.” Vad åter de ur de allmänna sedliga principerna härledda mänskliga föreskrifterna beträffar, är de relativa och växlande. Thomas påpekar själv att t. ex. stöld och plundring icke i och för sig betraktades som något ont hos de gamla germanerna. Ju mer de ”härledda” föreskrifterna närmar sig de ursprungliga, de mänskliga lagarna de gudomliga, desto oföränderligare blir de.

Trots denna de sedliga normernas oföränderlighet uppstår likväl den frågan huruvida icke den gudomliga allmakten i vissa fall kan ”dispensera” från dem. De gammaltestamentliga berättelserna ger skolastikerna rikligt material till sådana, etiskt naturligtvis föga givande men kulturhistoriskt intressanta debatter. Thomas kommer till det resultatet att i vissa fall en sådan dispensering är tänkbar och möjlig. Enligt sedelagen skall man t. ex. obetingat hålla eder och löften. Men i vissa fall, om de nämligen bevisligen avgivits av tvång, icke av fri vilja, kan kyrkan, Guds representant på jorden, dispensera från dem. Därmed blir löftesbrottet icke någon synd, ty ”genom dispenseringen inträffar det, att det som var lag i detta speciella fall icke längre blir det” *(per dispensionem fit, ut hoc quod erat lex, non sit lex in hoc casu).* En sådan dispensering kan dock under inga förhållanden äga rum från de i dekalogen givna föreskrifterna. Ty varken de tre första buden, som rör människans förhållande till det högsta goda, till Gud, eller de sju sista, som rör ”rättfärdighetens ordning bland människor”, kan tänkas någonsin upphävda. - Skenbart kan det se ut så av vissa exempel i Gamla testamentet. Men Thomas håller före att det i verkligheten aldrig förhåller sig så. När Gud ger befallning åt Ab-

raham att offra sin ende son, betyder det ingen dispensering från det femte budet. Ty Gud, som är herre över liv och död, kan utan att upphäva den naturliga ordningen ge befallning att en människa skall dödas, och att lyda denna befallning kan icke vara någon synd. När israeliterna rövade egypternas egendom begick de ingen synd, ty de gjorde det på befallning av Gud, som är herre över all egendom. Stöld på Guds befallning är ingen stöld osv. Att kriget - trots ordet att den som griper till svärd skall med svärd förgås och att man icke skall ”stå det onda emot” - under vissa förhållanden kan vara berättigat, motiverar Thomas med hänvisning till Johannes’ ord till soldaterna (Luk. 3:14). Om krig varit otillåtet, skulle han ha befallt dem att kasta vapnen.

I motsats till Thomas anser Duns Scotus sedelagen icke såsom något för all evighet fastställt utan som ett uttryck för Guds vilja, och vilken han under vissa betingelser kan förändra. Denna åskådning står i samband med hans hela voluntaristiska psykologi och etik. Viljan står över intellektet - icke blott hos Gud utan även hos människan. Visserligen är den gudomliga viljan icke absolut godtycklig; den måste - såsom Scotus med en märkvärdig inkonsekvens hävdar - foga sig i den logiska nödvändigheten. Gud kan icke göra 2 x 2 till 5; han kan icke heller t. ex. göra en sten salig, men väl kan han, närhelst det honom så behagar, taga upp Judas Iskariot ur helvetet och låta honom få del av himmelen. Han kan icke heller upphäva de tre första buden i dekalogen, ty de följer omedelbart ur hans väsen och är ”naturlagar”; men de sju andra är rätt och slätt uttryck för en gudomlig vilja, som kunde tänkas vara annorlunda beskaffad och som orsakslöst vill så eller så. Hade Gud givit oss andra bud, skulle de varit lika bindande för oss. Att Guds absoluta makt *(potentia absoluta)* också när som helst kan upphäva dem, anser Scotus bevisat just ur de nyssnämnda gammaltestamentliga berättelserna.

Betydligt längre än Duns Scotus går Occam i uppfattningen om den gudomliga viljans godtycke. Parallellt med hans irrationella kunskapsteori, som så mycket som möjligt begränsar vetandet för att ge så stort utrymme åt tron som möjligt, går hans voluntarism, som gör den gudomliga viljan suveränt upphöjd över alla normer och naturlagar. Gud kan efter behag dispensera från vilket bud i dekalogen som helst. Endast över den rent logiska orimligheten är han icke upphöjd; han kan icke göra identitets- och motsägelselagarna ogiltiga. Men i allt övrigt beror gott och ont endast av den gudomliga viljan, och denna kunde lika väl ha förordnat att vad som nu gäller som ett gott vore ont. Endast emedan Gud en gång anordnat det så, endast ”emedan Gud tillfälligtvis *(contingenter) i sin* barmhärtighet föreskrivit det”, kan människan genom goda gärningar förtjäna saligheten. Ingenting skulle kunna hindra Gud från att förlåta en syndare och göra honom salig även utan bot och bättring. Ja, så långt går denne skolastiker, att han vågar den paradoxen att t. o. m. den synd som tycks svårast av alla, *actus odiendi Deum,* hatet mot Gud, genom en förordning av den gudomliga viljan skulle kunna upphöra att vara ett brott och tvärtom slå över i ett Gudi behagligt ting. Gud hade, säger han en annan gång, lika väl, om det så behagat honom, kunnat komma till världen i en skepnad av en åsna eller som sten eller trä.

Så slår både inom kunskapsteori och etik den skolastiska rationalism, som har sitt mest storslagna och imponerande uttryck i Thomas ab Aquino, över i den motsatta ytterligheten. Nådens rike och naturens, trons och uppenbarelsens, mellan vilka skolastiken sökte slå en brygga genom förnuftet, står här så radikalt skilda från varandra att hela systemet faller isär. Man står icke längre inför kombinationen förnuft och uppenbarelse; det gäller ett alternativ: förnuft *eller* uppenba-

relse. Occam väljer det sistnämnda, och över honom går linjen till reformationen, till Luther, som förde en förbittrad kamp mot allt spekulativt tänkande i religiösa frågor och grundade sin lära om rättfärdiggörelsen allenast på en den gudomliga viljans avgörelse, på Guds nåd och barmhärtighet ”utan all min förskyllan eller värdighet”. Men det finns också de som då den järnkedja brister, varmed den medeltida skolastiken ville nita förnuft och uppenbarelse, jord och himmel samman, väljer det förra alternativet. En ny tid står för dörren. Ur den i upplösning stadda skolastiken framgår renässansen.

IV

Renässansen

En ny tid

Uttrycket ”medeltiden” präglades som redan framhållits av renässansen, och till renässansmänniskornas egen uppfattning går också det skarpa motsatsförhållandet tillbaka som man i det allmänna medvetandet alltjämt anser råda mellan medeltid och renässans. Särskilt genom den schweiziske kulturhistorikern Jakob Burckhardts banbrytande arbete om renässanskulturen har denna åskådning alltmer befästs. Burckhardt gav den berömda karakteristiken av renässansen såsom upptäckten av naturen och människan. Såsom förut antytts står sig denna konstruktion icke längre inför den moderna forskningen. Det är icke riktigt att det antika arvet skulle ha varit dött under medeltiden och först återuppstått med renässansen. I hela den högmedeltida skolastiken är det levande, även om antika tankegångar där kläs i egenartade former och uttryckssätt. Renässansens humanism och individualism kan spåras tillbaka till den högmedeltida humanismen norr om Alperna. Påståendet att medeltidsmänniskan skulle saknat sinne för naturen håller icke streck, och även aktningsvärda ansatser till empirisk naturforskning möter oss i den högmedeltida skolastiken.

Likväl är det otvivelaktigt berättigat att i relativ mening tala om renässansen som en ny tid. Från 1300-talet undergår livet under de närmast följande århundradena en genomgripande yttre och inre omdaning. Den katolska kyrkan förlorar det fasta grepp över livet den haft under högmedeltiden; i de kyrkliga schismerna och reformationen brister dess universalitet sönder, och därmed går den medeltida enhetskulturen under. De medeltida institutioner som var knutna till feodalismen dör långsamt bort, och i deras ställe växer nya fram. I stället för den ”gudsstat”, vars representant på jorden kyrkan gjorde anspråk på att vara, framträder den rent världsliga staten med sina egna ändamål och sin av inga etiska normer bundna maktsträvan. Machiavelli utvecklar i början av 1500-talet dess teori. Den innebär en radikal omvärdering. Den världsliga makten skall nu ta religion och kyrka i sin tjänst, om det gagnar dess syften, men alls inte i sitt handlande förpliktas därav - ”fursten skall synas from utan att vara det”, som det med karakteristisk cynism heter. För Augustinus hade, som vi minns, statsmakten haft berättigande endast i den mån den är ett redskap för ”Kristi rättfärdighet”. Här blir det tvärtom så att den

andliga maktens berättigande beror av att den tjänar statens makt. Det är iden om den totalitära staten som här först träder fram - Mussolini har inte utan skäl åberopat sig på Machiavelli som sin föregångare. Men Machiavelli är ingalunda någon isolerad företeelse under renässansen utan tvärtom blott en typisk exponent för den tid som såg de europeiska nationalstaterna växa fram och koncentrera sin makt, förkroppsligad i kraftfulla och amoraliska furstar, i alla stycken kontraster till den *imperator Christianus* vars bild Augustinus tecknat. Detta är i sin tur blott en sida av den livets allmänna *sekularisering* som kännetecknar renässansen. Vid sidan av herrarna och de livegna bönderna hade borgarna framträtt i det högmedeltida stadslivet. Men den borgerliga människans fulla utveckling tillhör renässansen och sammanhänger med dess genomgripande sociala och ekonomiska omdaningar. Man behöver blott betrakta renässansporträtten för att se att det är en människotyp som lever i *denna* världen och är starkt medveten om sina möjligheter. Medeltidsmänniskan lever ständigt med blicken riktad på den kommande världen. Det är karakteristiskt att ordet *patria* (fädernesland) i den medeltida litteraturen betydde vad man ansåg vara människans *rätta* fädernesland, hemmet därovan. Den medeltida litteraturen är fylld av betraktelser över jordelivets korthet och snarförgänglighet. Medeltidens valspråk var *memento mori,* kom ihåg att du skall dö; som en fanfar klingar renässansens *memento aivere,* tänk på att du lever. Medeltidens kardinaldygd var ödmjukhet, renässansens är *airtu,* kraft, tapperhet, duglighet. Man får gå till Hellas första tänkare för att möta människor som tror sig om så stora ting som renässansens diktare och filosofer. ”Det yttersta av mitt skäggstrå vet mer än hela er Aristoteles”, förklarar den kringvandrande undergöraren Theophrastus Bombastus Paracelsus von Hohenheim. Medeltidsmänniskan finner sig till rätta i sin trånga värld; renässansmänniskan drivs av en obetvinglig längtan efter nya erövringar. Liksom den unge Alexander sörjer hon över att jorden är henne för liten. På fjärran obefarna hav, mot mål, där för medeltidsmänniskan världen ”tog slut”, sänder hon sina fartyg, mot avlägsna världar i rymden riktar hon synglaset, ingen dröm om kunskap och makt och välde är henne alltför djärv. Allt vill hon pröva och skyr icke de dolda djup, vilkas utrannsakande för medeltiden tedde sig som en syndig hybris, då Gud själv höljt dem i mörker. *Posse semper plus et plus intelligere sine fine est similitudo aeternae sapientiae* (att ständigt utan slut mäkta alltmer och veta alltmer är att likna den eviga visheten), säger den tyska renässansfilosofins banbrytare, *Nicolaus av Cues (Cusanus* 1401 - 1464). Och Giordano Bruno, denne lidelsefulle förkämpe för universums oändlighet, utbrister: ”Älsken en kvinna, om I så viljen, men förgäten icke att älska det oändliga.”

Ingenting är mera karakteristiskt för renässansen än denna oändlighetslängtan, denna kosmiska allkänsla, som känner sig i släkt med alla ting och alla ting i släkt med sig. Den har sina djupaste rötter i mystiken. Samma gudomliga enhet, som mystikern upplever i själens inre krafter, återfinner han i hela naturen omkring sig. Ur en sådan stämning föds renässansens naturfilosofi, som i sin tur föder ur sig den exakta naturforskningen.

Sin näring får denna naturmystik i det förnyade studiet av Platon och framför allt nyplatonismen. Då Konstantinopel år 1453 föll i turkarnas händer, flydde åtskilliga grekiska humanister till Italien och gav ökad fart åt studiet av Hellas’ filosofi. I den s. k. Akademin i Florens frodades under mediceernas hägn detta platonska studium. Här verkade den berömde grekiske humanisten *Georgios Gemistos Plethon* från Konstantinopel (1389 - 1464), som drömde den döende anti-

kens dröm om en nyplatonsk universalreligion, som i sig skulle uppta och sammansmälta element både från Plotinos och kristendomen, här hans lärjunge, kardinal Bessarion, som i den platonska filosofin såg den hemliga nyckeln till de kristna mysterierna och i nyplatonikerna, Plotinos och Proklos, de äkta lärjungarna till Platon, här gjorde *Marsilio Ficino* (1433 - 1476) de platonska och nyplatonska skrifterna i deras ursprungliga form tillgängliga för en större publik genom latinska översättningar av Symposion och Enneaderna. Här sammansmälte slutligen Pico della Mirandola denna religiöst färgade nyplatonism med element ur den judiska kabbalamystiken till ett egenartat teosofiskt system och sökte med sällsamma magiska formler och dunkel urtidsvisdom bana sig väg till naturens fördolda krafter.

Men icke blott Platon utan även Aristoteles upplevde en renässans. De arabiska översättningar och bearbetningar som man haft att tillgå under den senare medeltiden var delvis bristfälliga, och dessutom låg det i själva skolastikens grundförutsättningar att man måste se Stagiritens tankegångar genom den kristna dogmatikens begreppsgaller. Nu frigör sig studiet av Aristoteles från detta, och den klyfta som öppnar sig mellan den grekiske tänkaren och skolastiken kommer till synes. Särskilt blev frågan, huruvida man ur Aristoteles' filosofi har rätt att sluta sig till en individuell odödlighet, aktuell. Som vi minns hade denna fråga av Aristoteles själv lämnats öppen, dock så att man snarast kan förmoda att han förnekat den individuella odödligheten, enär hans etik i motsats till Platons icke har det ringaste att skaffa med ett liv efter detta. Visserligen hade han i sin psykologi dragit en gränslinje mellan ”själen” såsom organismens livsprincip, dödlig och förgänglig som denna, och ”förnuftet”, som är evigt och odödligt. Men snarast får detta förnuft uppfattas såsom ett allmänt opersonligt världsförnuft, såsom redan Averroes och hans anhängare gjort, icke som något individuellt och personligt.

Ar 1516 utgav en italiensk aristoteliker, Pietro Pompanazzi, en djärv stridsskrift ”Om själens odödlighet”, vari han sökte bevisa att den peripatetiska filosofin ofelbart förde till ett förnekande av denna. Icke ens averroisternas uppfattning om en allmän odödlighet genom den förnuftiga själens enhet med världssjälen låter Pompanazzi gälla såsom äkta aristotelisk. Den förnuftiga själen är liksom den organiska en produkt av utvecklingen och tillhör naturen; den upplöses och går under då den materia, vars immanenta form den utgjort, hemfaller åt förgängelsen. - Det faller av sig självt att författaren till en sådan skrift måste söka skydd bakom läran om den ”dubbla sanningen”, och därför blir det här liksom så ofta i filosofiska skrifter från denna tid svårt att avgöra vad som är hans verkliga mening. Själens odödlighet är en av kyrkan auktoriserad lära, som därför obetingat förtjänar tilltro, förklarar han. Men redan i och med att han visat att den icke kan stödjas av den auktoritet, som för högskolastiken rätt och slätt gällde som ”filosofin”, har han riktat ett kraftigt grundskott mot den kyrkliga filosofin.

Ur kampen mot och den smärtsamma frigörelseprocessen från den kyrkliga auktoriteten, ur den nya naturforskningen med dess lära om världarnas oändlighet, ur individens känsla av oberoende och makt, som medför en suverän intellektuell optimism och ur den ur mystiken framsprungna känslan av enhet med Kosmos går renässansfilosofin fram. Den är som en sjudande magisk häxkittel ur vilken omsider den nya tidens stora metafysiska system kristalliserar ut sig. Alla tankemotiv som där löper samman preludierar redan i renässansfilosofin. Denna filosofi äger dock större intresse för en allmän kulturhistoria än för en skildring av det mänskliga tankelivets utveckling. Ty allt är ännu i vardande och ansatser, och den mog-

na frukten ur denna mänsklighetens fruktbara vårtid skördar filosofin först ett par sekel senare.

Renässansens naturfilosofi

(Cusanus och Bruno)

Medeltidens uppfattning av jorden såsom universums medelpunkt, omgiven av de kretsande sfärerna och ytterst av den rörliga eldhimlen, den symmetri och avrundning som präglar denna världsbild, där alla de lägre sfärernas kraft flödar in från den högsta och allt i den synliga världen har sin motsvarighet och är en bild av den intelligibla, har måhända ingenstädes fått ett mera grandiost uttryck än i Dantes väldiga dikt, *Divina Commedia.* I andra sången av Paradiso ger Beatrice Dante denna sublima skildring därav:

Se, inom gudomsfridens himmel kretsar
en kropp, vars verkningskraft bestämmer varat
av allt, som han uti sig innehåller.
Himlen därnäst, som har så många ögon,
den varat ut till skilda väsen sprider,
som olika med den, dock i den rymmas.
De andra kretsarna med skilda medel
till sina mål och till sin verkan lämpa
de olikheter, som de ha inom sig.
Som nu du inser, dessa världsorganer
från grund till grund sig ordna, så att alltid
de hämta kraft från ovan, verka nedåt.
Giv noga akt nu vilken väg jag vandrar
att komma till den sanning som du söker,
att sen du själv må kunna känna stigen:

Ifrån de sälla, som i gång dem satte
de helga sfärer undfå liv och krafter
på samma sätt som hammarns konst från smeden.
Och himlen, som så många ljus försköna,
upptager bilden av den djupa tanke,
som välver den och gör den till sin avbild.
Och liksom själen uti stoftet bunden
fördelar sig i mångahanda lemmar,

som skapts till tjänst för olika förmågor,

så breder ock förnuftet ut sin verkan

mångfaldigad till stjärnors stora skara

men välver själv sig kring sin egen axel.

Man förstår lätt vilken oerhörd omstörtning den kopernikanska teorin skulle medföra i denna trygga världsbild. Oändligheten hade för antikt formsinne tett sig som något lägre och ofullkomligare än det av mått och tal begränsade. Först nyplatonismen hade infört en annan värdering, först i denna får oändlighetsbegreppet en positiv betydelse. Mot ”det obegränsade”, det som med Hegels språkbruk kallats ”den dåliga oändligheten”, står hos Plotinos den positiva oändligheten, vars gränslöshet icke beror på att den flyter ut i intet utan därpå att dess rikedom icke kan uttryckas i och begränsas av några begrepp. Det är denna positiva oändlighetstanke, som kommer till sin rätt under renässansen. Bruno prisar Kopernikus som en mänsklighetens befriare, emedan han sprängt de fängelsemurar som den medeltida världsbilden och öppnat perspektivet mat de oändliga världarna. Det kunde ligga nära till hands att förmoda att den nya astronomiska världsbilden, som berövar jorden dess forna ställning i medelpunkten av ett begränsat och välordnat världsallt och förvandlar den till ett stoftgrand i världarnas oändliga mångfald, skulle kommit människan att starkare känna sin egen litenhet, sin blygsamma plats i tillvaron. Raka motsatsen är likväl fallet. Just detta, att *människotanken* förmår omspänna de ändlösa stjärnrymderna, stegrar den mänskliga självkänslan sådan den kommer till uttryck i renässansens oändlighetsfilosofi.

Som en föregångare till denna renässansens oändlighetsfilosofi, ehuru själv ännu icke anhängare av den kopernikanska världsbilden, kan Nicolaus av Cues (Cusanus) nämnas, en märklig gestalt, som markerar övergången från medeltid till renässans inom filosofin.

Grunddragen av Cusanus oändlighetsfilosofi är nyplatonska : hans läromästare är framför allt Dionysios och Eriugena. Från den medeltida mystiken liksom från nyplatonismen skiljer honom emellertid det energiska hävdandet av den induktiva forskningens betydelse för filosofin. Från kunskapen om det ändliga måste man successivt uppstiga till kunskapen om Gud, det oändliga.

I en märklig skrift *De docta ignorantia* (Om den lärda okunnigheten) har Cusanus framlagt sin ”negativa teologi”. Det högsta vetandet, heter det i denna, består i insikten, icke blott *att vi* aldrig kan nå fram till kunskap om varats innersta väsen, utan även *varför* det så är. Det är den ”lärda okunnighet”, varmed filosofin slutar, liksom den börjar med ”olärd” okunnighet. ”Tingens väsen i dess renhet kan vi aldrig ha kunskap om. Alla filosofer har sökt denna kunskap, men ingen har helt funnit den. Ju grundligare vår övertygelse om detta att vi icke kan veta det är, desto mera närmar vi oss sanningen själv.” Närmast gäller detta, som antytt, vår kunskap om Gud, som är tingens innersta princip. Han är upphöjd över alla kategorier, man kan icke säga vad han är, utan endast vad han icke är. Liksom man i det ändliga kan omkretsa en cirkel med en månghörning och genom att öka sidornas antal minska avståndet mellan de räta linjerna och periferin, så kan man omkretsa Gud med begrepp och symboler. Men liksom den räta linjen aldrig helt sammanfaller med cirkelperiferin, så når vi aldrig någon adekvat kunskap om Gud.

Till denna nyplatonska lära fogar nu Cusanus det betydelsefulla begreppet *motsatsernas enhet (coincidentia oppositorum).* Gud är på en gång det oändligt stora och det oändligt lilla. Han är helt och fullt i varje minsta ting och helt och fullt i det oändliga universum. Han är varat, ty alla ting har sitt vara av honom, men han är på samma gång icke-varat, ty han är höjd över själva varats begrepp. Möjlighet och verklighet faller hos honom samman, ty vilja och verka är för honom ett. Cusanus uttrycker detta med den sällsamma ordbildningen *possest:* Gud är *posse,* kunna, och på samma gång *esse,* vara, ty han är allsmäktig. I begreppet *Possest* anser sig Cusanus ha kommit Guds väsen närmast. ”Detta begrepp för spekulationen ut över hela sinnevärlden, förstånds- och förnuftskunskapen, till en mystisk åskådning, varest slutet på all uppåtstigande (dvs. från de ändliga tingen till det oändliga stigande) kunskap är begynnelsen till uppenbarelsen av den okände Guden. Människoanden förbidar på detta trappsteg i ödmjuk längtan den allsmäktiga solen, på det att denna med sin uppgång må skingra mörkret, så att hon kan se det osynliga, i den mån detta uppenbarar sig.”

Med matematiska analogier söker Cusanus åskådliggöra denna motsatsernas enhet i det oändliga väsendet. Helt kan vi aldrig förstå den, men den är liksom ”den port till paradiset genom vilken vi skymtar Gud”, och de matematiska symbolerna kan hjälpa oss att ana den. Den räta linjen, utdragen i det oändliga, blir sålunda, menar Cusanus, på en gång triangel, cirkel och sfär. Triangel är den emedan i en triangel summan av två sidor alltid är större än den tredje. Om nu en sida är oändlig, så måste summan av de båda andra också vara oändlig, följaktligen också var och en av dem. Men då det nu icke kan finnas mer än *en* oändlig längd, så kan den oändliga triangeln icke bestå av flera linjer. Den är sålunda en oändlig linje. Likaså är cirkelperiferin hos en cirkel med oändlig radie en rät linje, och sålunda är den oändliga räta linjen en cirkel. Genom cirkelns rotation kring en av sina diametrar uppkommer en sfär, och sålunda blir den oändliga linjen, som är en oändlig cirkel, tillika en oändlig sfär. - Men icke blott i det oändligt stora utan även i det oändligt lilla faller alla motsatser samman. En punkt är odelbar och oändligt liten men alstrar dock ur sig linjen och ytan. Det oändligt lilla cirkelsegmentet sammanfaller med sin korda osv. ”Lyft dig nu”, fortsätter filosofen, ”från denna betraktelse av punkter och kroppar till en bild av universums sanning, och du skall i en tydligare gåta draga slutsatserna ur det sagda.”

Hur spetsfundiga dessa analogier än tycks vara, har de dock för renässansfilosofin varit av den största betydelse. Bruno upprepar dem under uttrycklig hänvisning till Cusanus, ”denne beundransvärde avslöjare av geometrins skönaste hemligheter”, och på hans filosofi har de utövat en mäktig verkan. - Men de har betytt än mer. Själv säger Cusanus : ”Min avsikt är att genom motsatsernas enhet jaga efter matematikens fulländning.” Och i själva verket har detta studium av det metafysiska oändlighetsbegreppet med hjälp av matematiska analogier lett till en av alla tiders största upptäckter, *differentialkalkylen.*

Världen har framgått ur Gud genom en ”utveckling” *(explicatio)* av hans väsens innehåll, som i de ändliga tingen splittrats ut i mångfald. I Gud finns av evighet tingens urbilder, han är *mundus archetypus.* Världen är den osynlige Gudens fenomen *(apparitio).* Icke såsom en allmän opersonlig världssjäl genomtränger Gud världen, utan så att han är helt och fullt i varje individuellt ting. Därför kan kardinalen och biskopen Nicolaus av Cues förena sin nyplatonska filosofi med den kristna läran om en individuell odödlighet, vilken innebär att själen uppstiger till sin urbild i Gud. I Gud lever och rörs alla ting, genom Guds fulla immanens i

själen och endast genom denna har vi kunskap, ty vårt vetande är ingenting annat än Guds vetande om oss. När vi ”skådar Gud”, är det i själva verket Gud som ser sig själv i oss. Här vänder Augustinus djupsinniga tankegång åter, att vi ”ser alla ting i Gud”. ”När du, min Gud, förefaller mig som den bildbara materien, emedan du antar varje form hos den som åskådar dig (i de sinnliga tingen), så lyfter du mig upp till den insikten att det icke är jag, som åskådar dig, som förlänar dig den ena eller andra formen, emedan ju tvärtom jag av dig mottar allt vad jag är. Ibland förefaller det mig som vore du en skugga, ehuru du ju dock är ljus - en skugga, som förändrar sig med den gående. Och då jag är den verkliga skuggan, du däremot sanningen, så tror jag likväl att med skuggans förändring också sanningen förändrat sig ... Så förefaller du genom din oändliga godhet föränderlig, emedan du icke överger de föränderliga kreaturen; men liksom du är den oändliga godheten, så är du i verkligheten icke föränderlig, emedan du icke följer det föränderliga. O du Gud av outgrundligt djup, du överger icke kreaturen och följer dem icke. Du ger dig hän åt den skådande, liksom mottoge du av honom ditt vara och gjorde dig lik honom, liksom vore du vår skapelse, för att du därmed skall kunna draga oss till dig.” När vi ser tingen, är det sålunda i själva verket Gud som liksom genom dem som medium ser i oss. Det är som ville man säga: Vi ser solen, emedan dess ljus upplyser vårt öga. Men åskådningen av Gud i den sinnliga världen kan dock aldrig stilla själens längtan efter honom. Visserligen är även den sinnliga världen på sitt sätt oändlig, men det är den gränslösa, den ”dåliga” oändligheten, som härskar där. Därför är slutmålet med all betraktelse av Gud i de sinnliga tingen (i hans explicatio) att nå åskådningen av honom i och för sig (i hans complicatio). ”Om du, o Gud, icke förbleve oändlig, fastän du utvecklar ditt väsen i de ändliga tingen, skulle du icke kunna vara målet för vår längtan. Jag ser dig i andens hänryckning. Ty om ögat icke blir mätt av vad det ser, örat icke av vad det hör, så kan andens längtan ännu mindre stillas av anden. Det som stillar den är icke vad den vet, liksom icke heller det kan stilla den, som den absolut icke vet. Endast det, som den genom icke-vetande vet, kan stilla dess längtan.” - Man påminns ovillkorligen om Platons sköna ord i Symposion : ”Bland gudarna filosoferar ingen eller åstundar att bliva vis; ty de äro det ju redan. Och finnes det någon annan, som är vis, så filosoferar han icke. Men ej heller de oförnuftiga filosofera. Ty det är just olyckan med oförnuftet att den som varken är god eller vis dock är fullkomligt belåten med sig själv. Och man har ingen längtan efter det, som man ej tycker sig sakna. Vilka äro då, o Diotima, de som filosofera, om det varken är de visa eller de oförnuftiga? - Det är ju, svarade hon, tydligt även för ett barn att det är de som står mitt emellan. Och dit hör Eros.”

Med sin oändlighetsfilosofi, som berövar världen dess trygga begränsning och fasta medelpunkt, förebådar Nicolaus av Cues renässansen. Men i mångt och mycket står han ännu inom den medeltida skolastikens begreppsvärld. Trots de panteistiska dragen i sin livssyn upprätthåller han dock Guds transcendens gentemot världen. Och naturen får för honom endast betydelse som en förgård till ett intelligibelt rike, ett trappsteg på vilket vi stiger upp mot det gudomliga. Dess värde är relativt, icke absolut.

Det är en annan naturkänsla som flammar upp i renässansen. Mystikens oändlighetslängtan, sådan den lever hos män som Eckhart och Cusanus, var som ett stillsamt och vackert ljus; här blir den ett lågande bål. Den store Pan har stått upp igen. Naturen är icke längre förbannad för syndens skull; den är gudomlig. Den Evige stiger ned från sin tron ovan eldhimlen och tar sin boning i den såsom dess

levande själ. Naturen blir Guds levande och sköna klädnad, och dess krafter väver som jordanden i Faust:

I livets floder, i dådens storm
är jag böljan här,
är jag vinden där,
alstring och grav,
ett evigt hav,
en skiftande id,
en livsglödande strid.
I tidernas susande vävstol en skrud,
en levande, härlig jag väver åt Gud.

Ingen har med större hänförelse förkunnat detta den levande allnaturens evangelium än den man som i sin personlighet, sitt liv och sitt öde så att säga förkroppsligar renässansen inom filosofin, dess kraft och våldsamma lidelse, dess oro och rastlöshet, dess oändlighetslängtan, dominikanmunken *Giordano Bruno.*

Om Hellas äldsta tänkare, de joniska naturfilosoferna, hör vi att de ”filosoferande dragit genom många länder”. Bruno skulle om sig ha kunnat säga detsamma. Renässansfilosoferna var inga stillsamma forskare som spekulerade ut sina tankar vid studerkammarens lampljus. De stod mitt i det brusande livet, de var lystna på äventyr och deras längtan drev dem ut på vandring från stad till stad, från land till land. Och om de till äventyrs hade önskat slå sig till ro, så sörjde inkvisitionen, som i varje by hade sina trevare ute, för att de icke fick någon varaktig stad.

En sådan man var Giordano Bruno. Född år 1548 i Nola, nära Neapel, kom han tidigt in i dominikanorden. Vigd till präst vid tjugofyra års ålder verkade han under ett par års tid på olika platser i Kampanien, varpå han år 1575 återvände till sitt kloster i Neapel. Hans vistelse där blev icke långvarig. I hans händer hade redan fallit den bok som blev hans livs stora upplevelse, Kopernikus’ verk ”Om de himmelska sfärernas omvälvning”. Inkvisitionen hade sina ögon fästa på honom; han påstods ha uttalat vissa tvivel rörande treenighetsläran. Bruno flydde till Rom, men icke heller där var han säker. Hans irrfärder förde honom till Gena, Turin, Venedig och slutligen till Schweiz, där han definitivt avkastade munkkåpan. Thomas ab Aquino, Brunos landsman och född i samma trakt som han, hade trehundra år tidigare trotsat alla svårigheter för att fly undan världen in i klostrets trygga hägn. Men för en man vars hela längtan stod till det oändliga livet var klostermurarna alltför trånga.

Som en apostel genomvandrar han hela Europa. Han föreläser vid universiteten i Toulouse och Paris, han lever någon tid - den för hans skriftställarskap mest fruktbringande - i England under drottning Elisabeths beskydd, han beger sig åter till kontinenten, vandrar genom Tyskland, föreläser i Wittenberg, och efter en tvåårig vistelse där lämnar han staden med ett entusiastiskt lovtal, vari han kallar Luther den nye Herakles som fängslat den trehövdade hunden Kerberos (påven med den trefaldiga kronan); han uppehåller sig ytterligare tre år i Frankfurt am Main

för att slutligen, tjugofem år efter sin flykt från klostret, år 1592, i Venedig gå sitt tragiska öde till mötes.

En venetiansk adelsman, Giovanni Mocenigo, lockade honom dit för att av honom invigas i de hemliga konsterna. Den gode Mocenigo hoppades förmodligen att genom Bruno komma i besittning av något magiskt medel, som skulle kunna förskaffa honom guld och makt. Därav blev intet, och i sin besvikelse angav han (22 maj 1592) sin gäst för inkvisitionen. Bruno föll i början undan, lovade återkalla sin lära och bad för sitt liv. Men inkvisitionen släppte inte sitt offer för lätt pris. Hos Bruno synes trotset ha vaknat på nytt, och ju mer man försökte förödmjuka honom desto stoltare reste han sitt huvud. Året innan han fängslades hade han i sin lärodikt ”Om det trefaldigt minsta” *(De triplici minimo)* skrivit:

Gå du dåre, som fruktar för dödens hotande öde!
Gå din väg och låt dårars pladder och folkhopens drömmar
fylla med bävande ångest ditt bröst, som vore du bildad
av en materia blott och knådad samman av stoftet.
Evigt samma natur ju verkar och bildar det väsen,
som är du själv, ett väsen, städs ett och alltid detsamma.

Att detta förakt för döden icke var en tom gest visade Bruno. När dödsdomen efter sju långa år - de dystra aktstyckena från processen är ännu i behåll - omsider föll lär han ha sagt: ”Med större fruktan dömen I mig än jag mottar domen.” Den 17 februari 1600 restes bål på Blommornas torg i Rom. Där står nu på samma ställe som bålet hans staty.

Bruno hade författat en skrift ”Om den heroiska affekten”. Det är ensjälvbekännelse. Ty denna *erocio furore* är ingenting annat än den platonske Eros i renässansens dräkt. Och få människor har varit mera genomträngda av denne Eros än renässansfilosofen från Nola. Den själ, säger han, som äger denna affekt inom sig, den ”heroiska själen”, liknar fjärilen, som dras mot ljuset tills han förbränns i lågorna. Visste fjärilen sitt öde, skulle den väl fly undan; men den ädla själen går döden modigt till mötes.

Vid anblicken av de sinnliga tingen lågar denna heroiska affekt upp. Men kärleken till den kroppsliga skönheten är dock blott ett förstadium till kärleken till själens skönhet och denna i sin tur till kärleken till det skönas urkälla, världssjälen eller Gud. ”Den kroppsliga skönheten är varken sann eller beständig och kan därför icke förorsaka en sann och beständig kärlek. Skönheten, som man åskådar hos kropparna, är ett tillfälligt och skugglikt väsen och råkar liksom varje egenskap, som är tillfällig, i förändring och förfall i och med att dess bärare förändras, vilken ofta mister sin yttre skönhet utan att hans själ förlorar den inre. Det är förnuftet som fattar det till sitt väsen sköna genom att vända sig till det som alstrar kroppens skönhet, nämligen själen, som har format och frambringat kroppen. Därefter svingar sig förnuftet högre upp och inser att själen visserligen är oförlikneligt mycket skönare än kroppen, men att den icke heller är den ursprungliga skönheten, ty då kunde man icke förklara olikheten mellan själarna, av vilka somliga äro visa, älskvärda och sköna, andra dumma, hatfulla, förhatliga och fula. Därför mås-

te man lyfta sig till det högsta förnuftet, som är i och för sig skönt och i och för sig gott.” Det är tankegången från Symposion som här känns igen.

Vad är då Brunos lära, hans ”filosofi”? Avklädd sina delvis aristoteliska termer blott denna: allt är ett och allt är Gud. En naturalistisk panteism, en dyrkan av *Deus sive natura*, av ”die Gott-Natur”. Gud är den verkande kraften, anden och livet i allt, han är den inre konstnären, och världen är hans sköna konstverk. I Gud faller alla motsatser samman, han är på en gång form och materia, icke ”ren form”, såsom Aristoteles menade. Han är verklighet och möjlighet, ty vilja och verka är ett för honom. Han är det oändligt stora, ty hans kraft fyller hela det oändliga universum, han är det oändligt lilla, ty han är närvarande i varje minsta ting. Det finns för denna syn intet i och för sig fult och ofullkomligt, endast olika grader av skönhet och fullkomlighet.

Naturen är en fortskridande uppenbarelse av Guds väsen och bildar därför en serie av uppåtstigande varelser, vari världssjälen successivt når fram till medvetenhet, frihet och fullkomlighet. Universum betraktat som ett organiskt konstverk är Guds levande självutveckling. Gud förhåller sig till världen såsom utvecklingsprincipen till de utvecklade formerna, som punkten till ytan och kroppen. - Sin lära om världens oändlighet söker Bruno stödja med hänvisning till Guds allmakt och godhet. Gud kan vad han vill, och då varat är bättre än icke-varat, måste han till följd av sin godhet ha skapat en oändlighet av vara. Därav följer att det måste finnas oändligt många världar.

Tingen består av besjälade atomer, oändligt små metafysiska punkter, relativa enheter, monader eller individualiteter, som i sin tur bildar en högre enhet i Gud. Varje monad är en mikrokosm, en avspegling av den högre enhet som är tillvarons princip. Liksom Bruno med sin lära om Gud eller naturen blir en direkt förelöpare till Spinoza, har han här framkastat tankar som i långt mera systematisk form senare skulle utformas av Leibniz. Själv är han icke någon konsekvent eller systematisk tänkare utan en diktare med metafysiska uttrycksmedel. Men som en vägröjare för den nya tidens idéer förtjänar han sin plats även i det mänskliga tänkandets historia. Han står mitt i en tid då alla dessa idéer ännu gror och växer - liksom hans staty på Blommornas torg står där den levande naturen utvecklar all sin rikedom.

3. Skepticism (Montaigne)

Redan under skolastikens upplösningstid i det femtonde seklet börjar, som vi sett, skeptiska tendenser framträda inom den. Tro och vetande kan icke förenas - frågan blir om man skall välja tron eller vetandet. Luther väljer tron och reformationen med honom - med det resultatet att den protestantiska ortodoxin inom kort kommer att utveckla en ny form av skolastik. Renässansfilosoferna väljer vetandet och bekämpar de kyrkliga auktoriteterna. Men här upprepar sig samma utveckling som i den tidigare grekiska filosofin. Den intellektuella optimismen börjar att blekna och den blinda tilltron till förnuftets kraft att fatta tingen att försvagas. Renässansen är individualistisk - liksom sofisternas tid. Och individualism medför lätt subjektivism. För Cusanus och Bruno är Gud alla tings mått, som människan förmår att mäta med, emedan hon är ett med honom. Men tar man bort denna me-

tafysiska förutsättning, så skymtar under individualismens mantel den protagoreiska satsen, den farliga sats som upphäver all objektiv sanning och som lyder så: Människan är alla tings mått. Och den leder alltid till tvivel om möjligheten av en objektiv kunskap.

Man får icke förväxla denna individualismens skeptiska konsekvens, vare sig med den allmänna stormlöpning mot hävdvunna auktoriteter som renässansens ledande andar företar, eller med en Cusanus' *docta ignorantia.* Den förra vill undanröja gamla fördomar för att skapa en framkomlig väg för sanningen genom misstagens urskog. Den tvivlar icke på att det finns en objektiv sanning, men den menar att man måste bli såsom ett barn och lära om för att komma in i dess rike.

Det var *denna* skepticism som Sokrates förfäktade, när han ständigt framhöll att det verkliga vetandets värsta fiende är det förmenta vetandet. Icke heller en tänkare som Cusanus tvivlar på sanningen. Hans "lärda okunnighet" är ju just den objektiva vissheten om sanningen av att de djupaste tingen är ovetbara. En helt annan sak är den filosofiska skepsis som inte tilltror människoförnuftet adekvat kunskap utan på sin höjd förmåga att genom att ställa olika meningar mot varandra kunna nå fram till vissa sannolikheter.

Denna skepsis kan utlösa tvenne radikalt skilda känslolägen. Den kan förnimmas som en människoandens bankrutt. Men den kan också innebära en känsla av en friare, tolerantare, mera suverän hållning till livet. Den kan vara uttryck för ett frisinne som ständigt är berett att revidera sina åsikter och aldrig med dyster fanatism klamrar sig fast vid en ståndpunkt. Tid efter annan har en sådan skepticism verkat frigörande och befruktande på kulturutvecklingen och fyllt sin uppgift i humanitetens, toleransens och försonlighetens tjänst. Den har varit nödvändig för att skingra ingrodda vanföreställningar, nå fram till nya problemställningar och lära människor att se på livet under nya aspekter.

I renässansfilosofin möter oss en sådan skepticism hos män som *Lucilio Vanini* *(* 1585-1619), som det ena året skriver en ivrig apologi för kristendomen gentemot antiken för att det följande förfäkta en motsatt mening och göra de kristna trossatserna till föremål för en beslöjad satir. Vad är meningen? Väl ingen annan än den att visa det relativa i alla människomeningar. "Är du en gud eller är du Vanini?" utbrister en av de samtalande i hans dialoger en gång, gripen av beundran över det skarpsinniga resonemanget. "Jag är Vanini", lyder det anspråkslösa svaret. Det är: Jag är en människa som vi alla och kunde till äventyrs lätt ha misstagit mig.

Men det vackraste uttrycket för denna resignerade skepticism parad med en glad, generös och tolerant levnadsvisdom finner man hos fransmannen *Michel de Montaigne* (1533 – 1592). Vi är i denne mans sällskap så långt borta som möjligt från renässansens brushuvuden, som i likhet med den unge Thorild bara umgås med en tanke, den anspråkslösa tanken att "förklara hela naturen och reformera hela världen" och som till den ändan drar land och rike omkring för att slutligen hamna i inkvisitionens käftar och dö som martyrer på bålet (detta var f. ö. även Vaninis öde). Mitt i det stormiga tidevarv, då Filip II :s dystra politik kastar sina långa skuggor över världen och de grymma och vilda hugenottkrigen dränker Frankrikes jord i blod, sitter denne franske adelsman i förnäm isolering på sitt gods och skriver för sitt eget höga nöjes skull, just emedan det roar honom att skriva så - och kanske just därför har essäerna blivit lästa som endast få av renässansens stora mästerverk. Montaigne spekulerar icke över Guds väsen och bygger inga metafysiska system. Han studerar *människan,* närmare bestämt sig

själv: ”Jag själv är ämnet för min bok.” Och han gör det med en ärlighet som varken vill idealisera eller försämra. Denna ärlighet är hans enda ärelystnad. ”Andra”, säger han, ”omformar och förskönar människan; jag för min del beskriver henne och framvisar en mycket missbildad individ, vilken jag sannerligen skulle ge en helt annan skapnad, om jag kunde forma om henne. Emellertid är dragen i min bild icke missvisande, fastän de ständigt förändras och skiftar. Världen är intet annat än en ständigt svängande gunga; allting gungar utan uppehåll: jorden, Kaukasus klippor och Egyptens pyramider - och de skakas på en gång av den gemensamma rörelsen och av sin egen fart.” Montaigne har sett för djupt in i människonaturen för att vare sig låta sig imponeras av dess skönhet eller skrämmas av dess fulhet. Som människorna går där är de alla mer eller mindre dåraktiga, kanske också ondskefulla och framför allt egoistiska - men ingen har rätt att kasta första stenen. Han har sett hur åsikter och meningar växlar; han har genomskådat hela det dialektiska spelet av pro och contra. ”Machiavellis satser t. ex. äro nog så välgrundade som ämnet tillåter. Dock har det varit synnerligen lätt att gendriva dem. De som gjort det har i sin tur gjort det lättare för sina motståndare att kullslå deras argument. På varje dylikt argument kommer det alltid att finnas svar, dupliker, repliker, tripliker, kvadrupliker och hela denna oändliga härva av ordstrider, som vår advokatyr förlängt så mycket som möjligt till förmån för processen.” Därför är sinneslugn i alla livets skiften det bästa, och detta når man genom att icke försvära sig åt någon mening. ”Åt vilken sida jag än vänder mig får jag alltid fullt upp med skäl och sannolikheter, som talar för att jag skall hålla mig just till denna sida; därför uppger jag ej min tvekan och min frihet att välja, förrän omständigheterna tvingar mig därtill. Och för att tillstå sanningen - då kastar jag ofta fjädern för vinden, som det heter, och överlämnar mig på nåd och onåd åt ödet; den minsta lilla påstötning, en obetydlig tillfällighet kan då föra mig med sig.” ”Jag har kommit därhän att det med undantag av hälsa och liv inte finnes något som jag anser lönt att bråka min hjärna med eller som jag ville köpa för priset av huvudbry och ansträngning . . . Jag har inte haft behov av något annat än av förmågan att vara nöjd, ett själstillstånd, som när allt kommer omkring är lika svårt att förvärva i alla livets lägen och som i verkligheten lättare påträffas i fattigdom än i överflöd. Kanske beror detta på att törsten efter rikedomar i likhet med våra övriga begär stegras mer genom ägandet än genom saknaden och att måttfullhetens dygd är sällsyntare än tålamodets. Själv har jag endast behövt i lugn och ro njuta av det goda som Gud i sin frikostighet lagt i mina händer.”

Med den teoretiska skepticismen förbinder sig hos Montaigne en praktisk. Han tror icke mycket på teoriers makt att omdana världen. Han tycker icke om världsförbättrarbråket, enär det enligt hans mening tjänar så litet till. Han är religiöst och politiskt konservativ - därför att han tror att människonaturen icke kan förbättras genom yttre reformer. ”De av mina samtida, som försökt sig på att reformera världen, har blott kommit åt lasterna på ytan; deras väsen har de ej fått bukt med, försåvitt de ej ökat dem.” Bäst därför att åka i vanda hjulspår. Och dock har denna till synes bekväma levnadsvisdom, som icke skjuter blixtar av indignation och knappast skulle vilja gripa in för rättens och sanningens sak i världen, åtminstone icke om det måste ske på bekostnad av stora offer - dock har denna milda och leende skepticism måhända uträttat mer för att omdana världen än agitatorernas brandfacklor. Den har banat väg för tankefriheten och toleransen. Den har lärt oss att anlägga en sundare syn på människan, att se mera generöst och överseende på henne. Den har utfört ett mäktigt befrielseverk. Montaigne förkunnar i grunden alldeles samma lära som ett århundrade senare Spinoza : icke harmas utan förstå.

Och om denna lära icke alltid för till människokärlek i ordets högsta mening, om den icke heller kommer någon att kraftigt gripa in för att avhjälpa missförhållandena, så bidrar den åtminstone till att alstra den manliga dygd som Aristoteles kallat ”skönare än aftonstjärnan och skönare än morgonstjärnan”, *rättvisan.* Kristendomens krav att älska sina fiender är så högspänt att det nästan blir självmotsägande - och var är de som gjort fullt allvar av det? Men att göra sina fiender rättvisa - till denna stora och manliga dygd leder en visdom sådan som Montaignes. ”Till och med mina fiender”, skriver han, ”ger jag ärligt det hedrande vitsord jag är skyldig dem ... Hos det persiska folket kunde man iakttaga den lovvärda och högsinnade sedvänjan att de även om sina hätskaste fiender, med vilka de förde krig på liv och död, talade med aktning och rättvisa, så långt deras dygder och förtjänster tillät det.”

Så står denna skepticism - liksom f. ö. sofisternas - icke vid slutet utan vid början av en ny tankeutveckling. Den inaugurerar en ny tid, den fria forskningens tid. Den gamla auktoritetstron utövar väl ännu en fruktansvärd makt över människorna, bålen flammar alltjämt, och några decennier efter Montaignes död bryter det stora trettioåriga kriget ut, som samlar alla religionskrig i en brännpunkt. Men i princip är denna makt bruten, ty den har ingen *inre* kraft. Renässansen har brutit den.

DEL III

DE METAFYSISKA SYSTEMENS TID

I Den nya naturvetenskapen. Bacon

Icke som gudomligt väsen utan i analogi

med ett gudomligt urverk skall världen begripas.””

Kepler.

Vi har i det föregående sett att en mångfald motiv samverkar till att vid nya tidens början åstadkomma en genomgripande förändring i det mänskliga tankelivet, en förändring, så betydelsefull och omfattande att vi ännu i dag kan spåra dess fortgående verkningar. - Skolastiken hade löpt linan ut och gick sin självupplösning till mötes. Försöken att förena tro och vetande hade resulterat i en allt klarare insikt om deras oförenlighet; kravet att göra en klar boskillnad mellan vetandets och den religiösa trons domäner framstod därmed alltmer oeftergivligt och blev just ett av de behov som pressade fram reformationen. Luther bekände sig som den av den rättrogna skolastiken förkättrade Occams lärjunge och degraderade förnuftet så mycket som möjligt för att på dess bekostnad kunna upphöja tron på religionens paradoxer. Från andra håll lyfts tankens banéer i höjden på trons bekostnad. Renässansen var, som vi redan framhållit, besjälad av en glödan-

de tro på människotankens makt och möjlighet att fatta tingen; och med denna tro gick den till storms mot alla auktoriteter och mot de bålverk som skolastiken sökt resa till deras värn. Mot medeltidskyrkans: Böj dig för auktoriteten, satte man parollen: Tänk och forska själv!

Ett fördjupat studium av Platon och Aristoteles bidrog till denna frigörelse. Det stöd som den senare ansetts erbjuda den av kyrkan auktoriserade filosofin och teologin vacklade så snart man trängde djupare in i hans tankevärld. Gentemot den medeltida dualismen kom Platons, Aristoteles', stoikernas och nyplatonikernas tankar om Kosmos, det enhetliga, sköna och harmoniska världskonstverket, åter till sin rätt. Vi har mött dem hos Cusanus och Bruno, och de dyker upp överallt i renässansens naturfilosofi. Ur denna naturfilosofi framgår i sin tur *den nya naturvetenskapen,* och ingen faktor har varit betydelsefullare än denna vid skapandet av de stora metafysiska system som bildar de mäktiga portalfigurerna till nyare tidens filosofi.

Ty den centrala tanken i denna nyare naturvetenskap, sannolikt den tanke som mer än någon annan skiljer den moderna människan från den antika och medeltida, är den om *naturens lagbundenhet.* För antikens och medeltidens människor i genomsnitt var *undret* visserligen något sällsamt, något som tydde på ovanlig makt eller ovanliga krafters ingripande, men det innebar ingalunda någon orimlighet. Den stötesten som det utgör för den moderna tanken ligger just däri att vi inte kan föreställa oss ett genombrott av naturens lagbundenhet. Att *förklara* något skeende i naturen betydde för Aristoteles lika väl som för skolastikerna att hänföra det till sin "substantiella form", till en "kraft" osv. För oss betyder det att reducera det till ett specialfall under en allmän lag. Ett "under" i naturen kan för oss blott ha mening såsom uttryck för en inexakt formulerad eller ännu okänd naturlag.

Visserligen har vi hört stoikerna tala mycket om "naturens lag", men begreppet har som framhållits hos dem en från det moderna naturlagsbegreppet ganska avvikande betydelse. Visserligen innebär det att allt i naturen sker med nödvändighet, men denna nödvändighet betyder icke mekanisk regelmässighet utan är uttryck för en förnuftig ordning, manifestation av *logos;* denna nödvändighets väsen ligger snarare i de *ändamål* som skall förverkligas än i de verkande orsakerna. Naturens lag, den allt behärskande universella världsharmonin, har hos stoikerna en *substantiell* karaktär; den är ett med den allt genomträngande urelden. Det är samma tanke som går igen hos Bruno, för vilken "naturen" är "den inre konstnären", som gestaltar världen till ett skönt och harmoniskt helt. För det moderna naturlagsbegreppet åter är lagen blott en abstrakt, eventuellt matematisk *beskrivning* av ett under vissa betingelser regelbundet upprepat skeende, icke någon "makt" som står över detsamma och bestämmer det.

Likväl har det moderna naturlagsbegreppet sin historiska förutsättning i den antika och i renässansen förnyade tanken om världsharmonin. Man kan med lätthet konstatera detta hos sådana den nya naturvetenskapens grundläggare som Leonardo da Vinci, Kepler och Galilei. Specialvetenskapernas historia tillhör dessa klassiska forskare genom de *resultat* vartill de kommit i sin forskning, framför allt inom fysiken och astronomin. Men för filosofin har de sitt huvudsakliga intresse genom den nya *metod* som med dem kommer till sin rätt, och genom den allmänna, från mystik och magi alltmer befriade naturuppfattning för vilken denna metod ger uttryck.

Kepler (1571-1630) är i astronomins historia bekant som upptäckare av de s. k. keplerska lagarna, som anger vissa *matematiska* proportioner för planeternas avstånd från solen och rörelsehastighet. Men dessa för planeternas rörelse bestämmande matematiska relationer är i själva verket för honom blott ett *specialfall* av naturens allmänna matematiska struktur, som han i enskildheter söker påvisa. Därmed har han funnit en kärnprincip för all nyare naturvetenskaplig forskning: ty matematiska proportioner är *kvantitativa* förhållanden, och om naturen skall kunna visas vara behärskad av sådana, betyder det att *kvaliteterna måste kunna upplösas i kvantiteter.* ”Matematiska förhållanden utgöra verklighetens djupaste väsen och vetenskapens objekt. Varest materia är, där är geometri; denna är äldre än världen själv och lika evig som den gudomliga anden; kvantiteter är tingens ursprung.” Verklig kunskap finns blott där varest kvantitativa förhållanden upptäcks; förutsättningen för kunskapens möjlighet är förmågan att räkna; de för sinnena givna förhållandena förnimmer människoanden genom de henne medfödda intellektuella, urbildliga förhållandena, som innan sensationerna kommer till stånd ligger dolda under möjlighetens slöja. Sympati och antipati mellan människorna, deras glädje åt det sköna beror på omedvetna instinktiva perceptioner av (matematiska) proportioner. ”Den kvantitativa världsbetraktelsen, som med klart medvetande om dess nyhet och dess bärkraft ställes i motsats till Aristoteles kvalitativa, den åsikten att den gudomliga såväl som den mänskliga andens väsen består i verksamhet, ja, att denna är alla tings väsen och att själen följaktligen är oavbrutet verksam och alltid föreställer sig, om också dunkelt, de yttre tingens eller sin egen harmoni, denna åsikt jämte läran att naturen älskar det enkla och med få principer plägar uträtta mycket, påminner om Leibniz ... Kepler fordrar att den fysikaliska förklaringen varken får blandas med teologiska föreställningar eller med en uppfattning som i analogi med det mänskliga utrustar naturen med andliga krafter.”

Hos *Galilei* (1564 - 1642) kan man följa hur denna matematisk-mekaniska naturuppfattning ännu mer frigör sig från sin mystiska inklädnad i renässansens naturfilosofi. För honom liksom för Kepler gäller det ytterst att finna de *kvantitativa* proportionerna, de matematiska lagarna i naturen. Ty naturen ”ligger framför oss som en bok, skriven på ett matematiskt språk. Dess skrivtecken är trianglar, cirklar och andra geometriska figurer, utan vilkas hjälp det är omöjligt att förstå ett enda ord därav.” All naturforskning måste begynna med omedelbar iakttagelse, med metodiskt anordnade experiment och en planmässig induktion. Men detta är blott utgångspunkten för en deduktiv, matematisk behandling av naturen. Experimentets roll består i att upplösa ett skeende, som i naturen förekommer invevat i ett helt komplex av skeenden, i dess enkla komponenter, att isolera och renodla det. För att t. ex. komma de elementära lagarna för rörelsen på spåren måste man studera den under enklaste tänkbara former. Först då kan man få induktiva försöksserier som tillåter deduktiv-matematisk behandling. just däri består det metodologiskt betydelsefulla i Galileis forskning, att han förstått *sambandet mellan induktion och deduktion* i naturforskningen, att han varken sökt reducera den till ensidigt deduktiva matematiska spekulationer såsom pythagoréerna eller stannat blott vid induktionen, såsom hans samtida Bacon.

Ehuru *atomteorin* ingalunda är oskiljaktigt knuten vid den matematisktmekaniska naturuppfattningen, råder mellan dessa en stark frändskap. Skall alla för sinnena givna kvaliteter reduceras till kvantitativa matematiska förhållanden, så ligger det nära till hands att upplösa naturen i kvalitetslösa atomer och tänka sig alla processer ytterst beroende av deras rörelser och kombinationer. Det är därför ing-

en tillfällighet att den antika atomistiken, sådan den utbildats av Demokrit och epikuréerna, i den nya naturvetenskapen upplever en renässans. Som den moderna atomistikens grundläggare plägar vanligen *Pierre Gassendi* (1592-1655) nämnas. Hans naturuppfattning är fullständigt materialistisk. Anknytande till Epikur, om vilken han författat en skrift som väl torde få anses som det första tecknet till en mera rättvis uppskattning av denne av hela medeltiden nästan enstämmigt smädade tänkare, upplöser han materien i kvalitetslösa atomer, genom vilkas rörelse naturprocesserna skall förklaras. Mekaniska förlopp blir på så sätt urtypen för allt skeende. Något är förklarat i samma mån det kan återföras till sådana. - Det är icke ägnat att väcka förvåning att Gassendi för att icke komma i konflikt med de kyrkliga myndigheterna tvangs att ackommodera sin filosofi efter kyrkoläran. Sålunda talar han om ett immateriellt, odödligt förnuft hos människan och återför allt skeende i världen i sista hand på en gudomlig styresman, som ordnat allt ändamålsenligt, skönt och harmoniskt. Uttryckligen säger han att ehuru den kopernikanska hypotesen enklare förklarar himlakropparnas rörelse, man likväl måste anta att jorden står stilla och solen rör sig, enär den högsta auktoriteten, Bibeln, lär detta. I vad mån dessa satser ger uttryck för hans verkliga övertygelse eller blott äro ackommodationer är svårt att säga. Endast genom skenbara eftergifter kan den nya naturuppfattningen arbeta sig fram, och den ”dubbla sanningen” är under denna tid på modet. Att kyrkan dock till fullo insett de farliga konsekvenser till vilka den mekanisk-atomistiska naturuppfattningen leder, framgår därav att Gassendis skrifter uppsattes på index.

Om Kepler och Galilei är de förnämsta representanterna för en rationell naturuppfattning och i själva verket den moderna naturvetenskapens grundläggare, så är den engelske tänkaren och forskaren *lord Bacon* mer än någon annan representativ för den nya *erfarenhetsforskningen.* Liksom de stora metafysiska system som vi i det följande skall fördjupa oss i, den klassiska filosofiska rationalismen i det sjuttonde och adertonde århundradet, har sin utgångspunkt i den matematisk-rationella naturuppfattningen och efter dess mönster söker bygga upp ett slags *universalmatematik,* så kan Bacon sägas vara utgångspunkten för den engelska empirismen och sensualismen.

Ofta överskattad som tänkare och ännu oftare som naturforskare - hedersnamnet ”den moderna naturvetenskapens grundläggare”, som icke sällan tillagts honom, förtjänar han ingalunda - äger Bacon sin betydelse som en den nya tidens härold, en man som förstod att ge ett expressivt uttryck åt de tankar som rörde sig i hans samtid och stimulera forskning och tanke. Det vilar ett visst profetiskt drag över honom; han är den store förkunnaren av det *regnum hominis,* den människans makt över naturen och dess krafter som renässansen med sin faustiska trånad drömde om. ”Kunskap är makt”, detta stolta, sedan ofta citerade och nästan lika ofta missförstådda ord, är nyckeln till hela hans filosofi. Det gäller innerst icke vetandet för dess egen skull utan det gäller att veta för att *kunna.* Vetande är *virtus,* duglighet eller dygd i renässansens mening. Man erinrar sig att Bacon är en samtida till Marlowe, som lät sin Tamburlaine drömma om att

... storma himlens murar

och där plantera våra svarta vimplar

till tecken att vi gudarna besegrat.

Man erinrar sig att hans levnad (1561-1626) faller under den tid då den stora armadan krossades mot Englands och Skottlands kuster och då Hamlet och Macbeth, kung Lear och Prospero tog levande gestalt.

Det är renässansens glöd och patos och slöseri i lord Bacons verk. *Och* de speglas även i hans skiftande och växlingsrika liv, som förde honom till maktens *och* ärans tinnar såsom kung Jakobs ”storsigillbevarare”, men också genom ett brant fall kom honom att göra den erfarenheten att Tarpeiska klippan icke ligger långt från Capitolium. Som människa har han blivit mycket olika bedömd; svartmålning och panegyrik har tävlat med varandra. I själva verket finns det mycket mörka fläckar i hans livs historia, framför allt hans hållning i den beryktade processen mot Essex, varvid han på ett lömskt sätt förråde sin vän och välgörare. Han synes ha varit besjälad av en okuvlig ärelystnad och icke alltid varit så nogräknad med de medel med vilka han sökte nå sina syften. Såsom hela den mäktiga rörelse han tillhör är han ett förkroppsligat uttryck för ”viljan till makt”.

Det är såsom redan antytt icke det rent teoretiska forskningsbegäret som hos den engelske lorden är den drivande kraften. Han vill veta för att härska. Man måste känna naturen och dess lagar för att göra den underdånig den mänskliga viljan. ”Vi särskiljer”, säger han, ”tre slag och liksom tre stadier av mänsklig ärelystnad: på det första stadiet söker man att öka sin egen makt i sitt fädernesland; det är den vanliga och tarvliga ärelystnaden; på det andra söker man att öka fäderneslandets makt och herravälde inom mänskligheten; denna ärelystnad har större värde och icke mindre lockelse; men om nu någon företar sig att skapa och vidga en hela mänsklighetens makt över alla ting, så är en sådan ärelystnad (om nu detta ord kan begagnas därom) bland all annan den förnuftigaste och mest upphöjda. Men människans makt över tingen vilar endast på konst och vetenskap, ty naturen behärskar man blott genom att lyda henne.”

För att nå detta vetande, som skall sätta oss i stånd att behärska naturen och dess ting, måste man framför allt frigöra sig från de fördomar och vanföreställningar som står som en mur mellan oss och verkligheten. Endast som barn kommer man in i naturens rike; klar och ogrumlad av falskt vetande måste vår blick bli. Vanföreställningarna - *idolerna* såsom Bacon nämner dem (av grek. eidolon, bild) - liknar irrbloss, som leder vandraren på avvägar och som man måste känna för att kunna undvika. ”Idoler och falska begrepp belägrar människoanden och tar henne till den grad fången att de icke blott för henne försvårar varje tillgång till sanningen utan därtill ständigt på nytt spärrar vägen för det för sanningens kunskap öppna sinnet, om vi icke låter varna oss och med all makt rustar oss mot dessa fördomar.” - Ett hälsosamt tvivel på alla hävdvunna meningar och auktoriteter är därför kunskapens utgångspunkt: ty det finns ingen annan ofelbar auktoritet än naturen själv. Skeptikerna har därför rätt när de vill störa vår säkerhet och jaga upp oss ur dogmatisk sömn, ehuru de har orätt, när de i princip förnekar möjligheten av sann kunskap. ”Deras åsikt, som fasthåller vid tvivlet, och mina egna vägar är i viss mening beträffande *utgångspunkten* gemensamma, men i fråga om *slutmålet* divergerar de oändligt i motsatt riktning. Ty de förra förklarar rätt och slätt att man icke kan veta något; jag säger blott att på *den hittills beträdda vägen* icke mycket vetande står att finna; de förra berövar den mänskliga kunskapen allt anseende; jag söker tvärt om efter hjälpmedel att understödja den.” - ”Det mål som jag har i sinnet och uppställer är icke tvivlet utan den riktiga kunskapen, ty jag vill icke förkasta utan leda och understödja de mänskliga sinnena, jag vill icke ringakta utan styra det mänskliga förnuftet. Och det är bättre att man vet hur myc-

ket som hör till kunskapen, och därvid betraktar det egna vetandet som bristfälligt, än att man inbillar sig äga ett djupt vetande och dock icke känner förutsättningarna för ett sådant.”

Fyra olika grupper av sådana ”idoler” står i vägen för den oförvillade, på ren erfarenhet grundade naturkunskapen. Idealet vore att kunna avlägsna dem alla; då skulle naturens hemligheter blottas av sig själva och därmed även makten att behärska tingen sättas i vår hand. Men alla är de svåra att bekämpa och några t. o. m. outrotliga.

Djupast ligger de idoler som härrör ur vår naturs och våra sinnens egen organisation. En spegel, som icke slipats plan, återger bilderna av tingen på ett eller annat sätt förvridna och oriktiga. Våra sinnen och vårt förstånd är sådana icke planslipade speglar; de är behäftade med fel, som dels beror på vår *individuella* utrustning, dels är för hela vårt *släkte* gemensamma. Bacon kallar de förstnämnda felkällorna *idola specus,* ”hålans fördomar”, i det han anspelar på Platons bekanta jämförelse av vårt läge i tillvaron med människor som sitter fängslade en djup håla, så att de blott kan se tingens skuggbilder, icke tingen själva. Var och en betraktar naturen utifrån sin speciella vrå av världen, var och en ser den med sina två ögon och frestas därför lätt att hålla sin bild för den enda riktiga. Men om dessa idoler också till en viss grad kan neutraliseras genom jämförelser och upprepade iakttagelser, så kvarstår därvid likväl de för hela vårt släkte gemensamma, de som beror av själva vår natur såsom människor, *idola tribus,* släktets villfarelser. ”Dessa idoler är grundade i människonaturen själv. Det är oriktigt att anse de mänskliga sinnena för alla tings mått. Tvärt om är *alla* våra iakttagelser, både sinnenas och förståndets, grundade i analogi med människan, icke i analogi med universum. Det mänskliga förståndet förhåller sig till tingens strålar som en ojämn spegel, som blandar sin egen natur in i tingens natur och därmed förvrider och fördärvar den sistnämnda.” Förståndet har benägenhet att ordna och systematisera, bringa enhet och sammanhang, förenkla och utjämna. Men det är icke sagt att den ordning och det system som förståndet för in i verkligheten förefinns hos denna själv. Det förbiser lätt mångfalden och motsatserna. Därtill kommer att affekter av alla slag grumlar våra omdömen. Viljelivet behärskar tankelivet och fördunklar den rena spegelytan. - Farligast av alla i människonaturen själv grundade felkällor är dock benägenheten att överföra mänskliga begrepp på naturen. Därpå beror det t. ex. att man vid naturförklaringen tillgriper de s. k. ändamålsorsakerna. Bacon förnekar visserligen icke dessas berättigande i *metafysiken,* dvs. såsom yttersta förklaringsgrunder till skeendet i världen. Men såsom principer för *naturforskningen* bekämpar han dem med samma energi som senare Spinoza. ”Man brukade undersöka ändamålsorsakerna i fysiken, icke i metafysiken, men denna oriktiga ordning har haft mycket fördärvliga följder och särskilt i fysiken anstiftat den största skada. Ty opererandet med ändamålsorsaker i fysiken har undanskymt och förhindrat forskningen efter de naturliga orsakerna (dvs. de ”verkande” orsakerna). Därför var naturfilosofin hos en Demokrit och andra, som höll Gud och förnuftet borta från tingens skeende och förklarade världsordningen ur naturkrafternas spel, som de nämnde öde eller tillfällighet, och de enskilda företeelsernas orsaker ur en materiell nödvändighet, utan att blanda in ändamålen, från fysikalisk synpunkt på vida säkrare och riktigare vägar än en Platons eller Aristoteles’ teorier.” - ”Ändamålsforskningen är ofruktsam och barnlös som en nunna.” I ord som dessa möter oss den nya naturforskningens resoluta krigsförklaring mot Aristoteles och den av honom beroende skolastikens antropomorfa naturforskning, där

man söker härleda en naturföreteelse ur det *ändamål* den antas tjäna och som parodierats i salig Dumboms visa tes att ”ljuset skapts att lysa och mänskans öga till att se”.

Då nu både sinnena och förståndet återger tingen som en ojämn spegel, frågar man sig huruvida inte ändå den skepticism som principiellt förnekar möjligheten av adekvat kunskap blir det sista resultatet av läran om *idola tribus.* Som vi sett vill Bacon icke gå med på detta. Han tror på möjligheten att efter hand slipa spegeln jämn och klar. Detta måste ske genom konstgrepp; vi får ta tekniken till hjälp. Om kameran existerat på Bacons tid, skulle han måhända ha sagt: Den lider inte av det slags seende som influeras av eventuella fel i ögat; den ser tingen objektivt. Den temperatur som för den ene ter sig varm förnimmer den andre som kyla; men en riktigt konstruerad termometer anger alltid ett objektivt mått. Upprepade noggranna iakttagelser och sinnrikt anordnade experiment med goda tekniska hjälpmedel skall ge oss en objektiv, av sinnenas och förståndets subjektiva färgläggning oberoende verklighet. ”Varken handen i och för sig eller det åt sig själv överlämnade förståndet kan uträtta mycket. De behöver båda instrument och hjälpmedel.” - ”All verklig naturförklaring består i riktiga experiment, varvid sinnena blott kan döma om experimentet men detta dömer om sakens egen natur.” - Hur föga än Bacon själv förmådde att göra bruk av dessa principer, hur tafatta, planlösa och klumpiga ofta hans egna experimentella anordningar var och hur mycket han däri visade sig underlägsen t. ex. en Galilei, förtjänar han likväl även för denna betoning av experimentets roll ett hedersrum i vetenskapens historia. Fråga naturen själv på ett förnuftigt sätt, kom det nu att heta, där man förut gärna sagt: Fråga Aristoteles eller den helige Thomas.

Utom de felkällor som beror av den individuella eller allmänna mänskliga naturen finns det sådana som vilar på vana, uppfostran, konvention, allmänt antagna lärosatser, garanterade av auktoriteter. Sådana är de s. k. *idola fori,* ”torgets fördomar”, de allmänt gängse meningarna och värdesättningarna. ”Där tanken sviker står ett *ord* på vakt”, och vi har från barndomen vant oss att kritiklöst acceptera sådana tomma ordförklaringar. Vi ser icke tingen själva, utan vi ser ett nät av begrepp och ord som vi själva hopspunnit. Ord och begrepp är de värdemätare som gäller som gångbara mynt på det torg där meningar och åsikter debatteras. Men de anger lika litet som det präglade myntet tingens naturliga värde utan blott deras konventionella marknadsvärde, dvs. icke vad tingen i och för sig *är* utan vad de *föreställer* och *betyder* för människor i allmänhet. Man måste för sig klargöra vilken oerhörd roll själva orden spelar i de platonska dialogerna, hos Aristoteles och än mer i de skolastiska debatterna, för att förstå den energi med vilken Bacon bekämpar dessa *idola. I* denna kamp kan man se ett förspel till den djupare polemik som Berkeley senare förde mot giltigheten av allmänföreställningar över huvud. Icke minst från pedagogisk synpunkt är det betydelsefullt att ge akt på *idola fori;* nästan varje ny idé i pedagogiken har betytt en reform i riktning från ordkunskapen till sakkunskapen, således ett steg bort från torgvisdomen och in mot erfarenheten och naturen själv. Vår tids framhävande av den åskådliga undervisningens betydelse är ju ett steg i samma riktning.

Den fjärde gruppen slutligen, de s. k. *idola theatri,* ”teaterns fördomar”, utgörs av filosofskolornas och sekternas falska meningar. I teorin yrkar Bacon på att man måste göra sig urarva gentemot dem, särskilt Aristoteles’ filosofi, ”som på turkiskt vis gjort sig av med alla pretendenter och därmed förskaffat sig ensamt herravälde”. I praktiken visar han sig däremot långt mer beroende av denna filosofi

med dess lära om de ”substantiella formerna” än vad man skulle förmoda. Över huvud ligger den engelske lordens styrka och betydelse såsom ställare av uppgifter för filosofin väsentligen i det negativa, medan hans positiva teorier om den riktiga induktionen är lika omständliga och planlösa som hans resultat är diffusa och värdelösa. Han tillhör dem som rivit för att få ljus och luft, men han kan icke räknas bland de stora uppbyggarna. Det är därför läran om idolerna som förskaffat honom en varaktig plats i det mänskliga tänkandets historia, medan hans övriga teorier har föga mer än rent kulturhistoriskt intresse och här måste förbigås. ”Världen skall icke, såsom hittills skett, tvingas in i det mänskliga förståndets trånga sfär, utan denna skall sträckas ut och vidgas för att i sig kunna uppta bilden av världen, sådan den verkligen är.” I denna sats ligger hans hela filosofi *in nuce.* Men den rymmer också - vilket Bacon själv naturligtvis aldrig till fullo insett - ett vittförgrenat problemkomplex, med vilket hela den kommande filosofin måste brottas. Hur kan över huvud det mänskliga förståndet vidga sig till att i sig uppta verklighetens hela innehåll och spegla tingen sådana de är? Eller är icke detta, som vi kallar verklighet, snarare en *produkt av* det mänskliga förståndet än en spegelbild av något utanför detsamma liggande? De *kunskapsteoretiska* kärnfrågorna, som alltmer blir de centrala i nyare filosofi, börjar att pressa på med hela sin makt. Till att börja med i metafysisk förklädnad såsom rationalism eller empirism, den förra på kontinenten, den senare i England, tills Kant söker åvägabringa den stora syntesen mellan dem och därmed ger impulsen till en ny mäktig filosofisk rörelse, som leder tanken in på nya banor.

II

De metafysiska systembyggnaderna

I renässansens tankeliv sjuder och jäser det som i en häxkittel; den västerländska mänskligheten befinner sig i en brytningstid, som liknar den som varje individuell människa har att genomgå i ungdomen: allt strömmar på en gång in över den, och detta rika innehåll hotar att spränga alla former. Efter hand gör sig behovet att sovra och sikta, att systematisera och dra upp klara linjer, allt starkare gällande. Ur detta behov framgår under det sjuttonde århundradet de stora metafysiska systembyggnader som vi nu närmast har att ta i betraktande. De är att anse som gigantiska försök av människotanken att med egna hjälpmedel och utan stöd av auktoriteter fatta hela tillvarons väsen och tingens inre sammanhang. Den fiende som det framför allt gäller att nu övervinna är den skepticism som ofelbart infinner sig sedan tron på auktoriteterna ramlat. Finns det något absolut visst ve-tande och i så fall vilket? - det är den fråga som nu står på dagordningen. *En* vetenskap synes erbjuda en sådan visshet, nämligen *matematiken,* som når fram till sina satser på det rena tänkandets väg. Dess satser är höjda över meningar och åsikter, de beror ej av skolor och moderiktningar, de bygger icke på en mer eller mindre bedräglig sinneskunskap. Det ligger då nära till hands att fråga huruvida det icke skulle vara en möjlighet att bygga upp en *metafysik,* en vetenskap om verklighetens väsen, som ägde samma visshetsgrad. I själva verket kan man icke missta sig på att det är just matematikens föredöme som ständigt hägrar för de stora system-

byggarna, för Cartesius, Spinoza och Leibniz, när de utformar sina metafysiska satser. Två av dem, Cartesius och Leibniz, är själva nydanare inom matematiken, den förre den analytiska geometrins, den senare differentialkalkylens skapare, den tredje bygger upp hela sin filosofi ”i geometrisk ordning” med stränga matematiska deduktioner. Vad som föresvävar alla tre och hela den tidsriktning för vilken de är typiska uttryck är ett slags *universalmatematik.* Metafysiken skall icke bygga på erfarenheten, ty då kommer den icke att få absolut tillförlitlighet; den skall naturligtvis ännu mindre bygga på bedrägliga auktoriteter och får ej heller åberopa sig på övernaturliga uppenbarelser. *Förnuftet* allena är kunskapskällan. Med rätta betecknar man denna metafysik därför såsom rationalism i detta ords egentliga mening; man kan tillägga att den är en *dogmatisk* rationalism, ty i sin tro på förnuftets absoluta visshetskaraktär är den orubblig. Hur radikalt dess tvivel än må vara på alla andra kunskapskällor - den går aldrig så långt att den tvivlar på förnuftet självt.

Ännu ett motiv, som är oss välbekant från den antika rationalismen, särskilt Platon, är väsentligt för denna rationalistiska och dogmatiska metafysik. Man skulle kunna kalla det för det *ontologiska* tankemotivet. Det innebär att det råder en genomgående parallellism eller identitet mellan tänkande och varande: *ju vissare vår kunskap är, desto mera sant varande är dess objekt. Nu* är den rationellt matematiska kunskapstypen den som ger den mest allmängiltiga vissheten. Följaktligen måste det objekt som fattas i denna kunskapstyp vara det mest sant varande eller den ”egentliga” verkligheten bakom sinnevärldens brokiga och bedrägliga mångfald. Därav följer för metafysiken nödvändigheten att anpassa sig efter denna kunskapstyp; den måste alltså stödja sig på en rent rationell deduktion, liksom de geometriska satserna. De kan åtminstone skenbart komma i strid mot den sinnliga erfarenheten men däremot icke mot det förnuftiga tänkandet, som är den högsta instansen. Emedan förnuftet är den högsta instansen, källan till den vissaste kunskapen, så måste tillvaron själv till sitt innersta väsen vara förnuftig - det är den grundtanke som är den bärande i all rationalistisk metafysik. Vad Galilei och Kepler sagt om naturen, att den är en skrift i matematiska tecken, dvs. avfattad på ett för förnuftet fattbart språk, det gäller för dessa metafysiker om tillvaron i dess helhet. Och då de bygger upp sina system vill de intet annat göra än tolka dessa tillvarons egna förnuftiga skrivtecken.

Det vore likväl mycket oriktigt att härav dra den slutsatsen att dessa rationalistiska system intet annat är än mödosamt hopfogade slutledningar utifrån vissa premisser, en skapelse att jämföra med t. ex. Euklides’ Elementa. Varje äkta filosofi, som formar sig till ett helt, en mening om tillvarons totalitet, är djupast sett sprungen fram ur syn och upplevelse, och den som blott förstått tänkarens slutsatser, där de radas upp bredvid varandra och beror av varandra som länkarna i en kedja, han har ännu blott nått utanverken. Även det mest abstrakta filosofiska system är på sitt sätt ett försök till en konstnärlig utformning av vad tänkaren sett, ehuru det är givet att uttrycksmedlen och stilen därvid växlar för olika tider och individualiteter. Den starka tilltron till förnuftets kategorier skapar för rationalismen det rationella filosofiska systemet såsom ett adekvat uttrycksmedel. Vår tid har mera blick för tillvarons irrationalitet och motsägelsefullhet; den tror icke att verkligheten villigt fogar sig efter våra begrepp som vattnet efter det kärl i vilket det öses upp. Vi tror icke längre att metafysiken i någon av sina utformningar funnit tillvarons egen formel; vi tror över huvud icke på någon sådan, och redan själva ordet system har för oss i allmänhet en misstänkt klang. Men även vår tid med

sina kaotiska motsättningar, som i mångt och mycket erinrar om renässansens, torde ha behov av nya synteser, som visserligen aldrig blir det slutgiltiga svaret på livets gåta men åtminstone en utkristallisation av tidens tankar. Och för sådana systematiska sammanfattningar kommer förvisso alltid den klassiska rationalismens systembyggnader att stå som förebildliga. Romantiken talade om arkitekturen såsom ”frusen musik”; i dessa arkitektoniska system från metafysikens glansdagar är det mycket frusen musik, världens och människolivets egen musik, stelnad i begrepp. Och blott den som förmår höra något av de metafysiska melodierna i begreppskonstruktionerna, blott den som däri förnimmer något av människotankens eviga längtan efter vila i det harmoniska, det till enhet slutna, blott den fattar något av det inre livet under den pansrade ytan.

1. Cartesius

”Alte dubitat qui altius credit”, ju djupare tvivlet desto djupare tron, säger ett gammalt ord. Sällan har det kunnat tillämpas bättre än på den man som brukar betecknas som den nyare filosofins grundläggare. Ur tvivel på hela tidens vetande, ur den sokratiska insikten om det myckna skenvetande som människor håller för sanning, föddes de tankar genom vilka han skulle lägga grunden till en djupgående reformation av hela sin tids tankeliv.

Sökandet efter något som kunde betecknas som *absolut visst,* efter en kunskapskälla som intet tvivel kunde grumla - det var hans livs stora lidelse. Själv har han ofta berättat därom på ett enkelt och rättframt sätt, som förtjänar tilltro. Han stod mitt uppe i en tid som tänkte mycket, visste åtskilligt men trodde sig veta ännu mer. I ett brev yttrar han om sin utveckling följande:

”Alltifrån barndomen har jag uppfostrats för vetenskaperna, och då man förmådde mig att tro att man genom dem kunde uppnå en *klar* och *säker* kunskap om allt nyttigt, hade jag en utomordentlig vetgirighet. Men då jag fullbordat de studier, vid vilkas avslutning man vanligen inrangeras bland de lärda, ändrade jag fullständigt åsikt, ty jag befann mig i ett sådant virvarr av mångahanda tvivel och misstag att jag icke tycktes ha någon annan nytta av min vetgirighet än den *att jag mer och mer lärde mig att inse min okunnighet.* Och dock var jag vid en av de berömdaste lärdomsskolorna i Europa, varest det enligt min mening, om över huvud någonstädes på jorden, måste finnas lärda män. Jag hade där lärt allt som de andra lärde där, och då min vetgirighet sträckte sig längre än till de vetenskaper som man lärde oss, hade jag gått igenom alla böcker, så många jag kunde komma över, som handlade om de märkvärdigaste och mest sällsynta vetenskaper. Därvid visste jag också vad de andra tänkte om mig, och såg att de icke ansåg mig för sämre än mina medlärjungar, ehuru några bland dem var utsedda att efterträda lärarna. Slutligen tycktes mig vårt århundrade lika rikt på goda begåvningar som något tidigare. Därför tog jag mig friheten att bedöma alla andra efter mig själv och anse att det icke i hela världen funnes någon vetenskap, så beskaffad som man hade kommit mig att hoppas ... Därför uppgav jag fullständigt studiet av vetenskaperna, så snart mina år medgav mig att träda ut ur lärjungens underordnade ställning. *Jag ville icke längre söka någon annan vetenskap än den som jag skulle kunna finna hos mig själv eller i världens stora bok,* och därför använde jag återstoden av min ungdom på resor för att lära känna hov och krigsväsen, umgås med människor av olika tänkesätt och levnadsställning, samla erfa-

renheter av många slag, pröva mig själv i de lägen i vilka jag av ödet försattes, och över huvud betrakta allt som kom i min väg på ett sådant sätt att jag kunde ha någon nytta därav. Ty jag hade alltid haft ett utomordentligt starkt begär att lära mig skilja mellan det sanna och det falska för att klart kunna bedöma mina handlingar och vandra trygg på livets väg ... Och på detta sätt befriade jag mig småningom från mångahanda misstag, som fördunklar vårt naturliga ljus och gör oss mindre skickade att lyssna till förnuftet. Sedan jag använt några år på att på detta sätt studera i världens bok och med all flit samla erfarenheter, beslöt jag en dag att likaledes *studera mig själv* och uppbjuda alla mina själskrafter för att finna de vägar som jag måste taga. Och detta lyckades mig nu, som jag tror, vida bättre än om jag aldrig avlägsnat mig från mitt fädernesland och mina böcker.”

Även Bacon hade tillrått att oberoende av alla auktoriteter med oförvillad blick läsa i ”världens bok”. Det är en tanke som ligger i tiden. Och Montaigne hade sagt: ”Jag själv är ämnet för min bok”; även blicken inåt, den kritiska självprövningen, tillhör renässansen. Men Bacon hade läst i världens bok för att kunna bemäktiga sig herraväldet över tingen. Och Montaigne hade studerat sig själv för att lära känna människonaturen och slå sig till ro med en mild och generös skepsis. Cartesius däremot studerar sig själv och världen efter att ha förkastat övriga auktoriteter, men endast med ett enda mål för ögonen: att komma fram till någon *absolut sanning.*

Renatus Cartesius (Rene Descartes) såg dagen den sista mars 1596. Tillhörande en välsituerad fransk adelsfamilj, vars medlemmar beklätt civila och militära ämbeten, fick han en omsorgsfull uppfostran och utbildning i jesuitskolan La Flèche, där han visade sig som en utmärkt lärjunge, förvärvade grundliga kunskaper i de gamla språken och skolastisk filosofi men framför allt i matematiken, som redan vid denna tid fängslade honom mer än något annat ämne. Redan under dessa skolstudier, som fortsatte till hans sextonde år, skall den grundtanke ha gått upp för honom som gjorde honom till en nydanare inom matematiken, att nämligen geometriska förhållanden skulle kunna upplösas i algebraiska, den analytiska geometrins grundprincip. Man har i varje fall skäl att förmoda att det icke var någon slump som drog honom till just matematiken. Att man här verkligen hade något fast och oomkullkastligt vetande, metodiskt och systematiskt utvecklat, synes för honom ha varit en epokgörande upplevelse. Just mot bakgrunden av matematikens klarhet, tydlighet och visshet, framför allt kanske dess stringenta *metod,* framstår för honom i allt skarpare dager de övriga vetenskapernas bristande metodik, planlöshet, osäkerhet. Matematiken blir redan nu den kunskapstyp som han vill och länge förgäves strävar att lägga till grund för allt annat mänskligt vetande. Det går upp för honom att man måste söka bygga om *från grunden,* emedan själva det fundament varpå allt annat vetande byggts är vacklande och ohållbart. Och att skapa en filosofi som har samma metodiska stränghet, samma visshetsgrad och samma struktur som matematiken - en universalmatematik - torde vara det dunkelt anade mål som redan nu föresvävar honom.

Sexton år gammal lämnar Cartesius år 1612 jesuitskolan La Flèche för att göra sitt inträde i livet. Redan nu är ovisshet och besvikelse den grundstämning han hyser inför samtidens vetande, och den lärda banan lockar honom icke, trots hans ofta tillstådda vetgirighet. Såsom en ung fransk kavaljer från de tre musketörernas tid anstår beger han sig ledsagad av en stab av tjänare till Paris för att delta i världslivet men väl också för att personligen lära känna några av samtidens främsta vetenskapliga andar; han träffar här på nytt en vän från jesuitskolan, munken

Marin Mersenne, som framdeles skulle bli hans trognaste anhängare och få namnet ”cartesianernas dekanus”; vidare matematikern Mydorge, som stimulerar hans redan tidigare vaknade intresse för de matematiska vetenskaperna. Efter att en tid ha deltagit i huvudstadens glada liv är han emellertid spårlöst försvunnen; hans vänner och t. o. m. hans familj efterspanar honom fåfängt. Under tiden sitter den unge tänkaren fördjupad i meditationer över matematiska problem i en avsides liggande bostad i förstaden St. Germain; blott några förtrogna likasinnade upprätthåller förbindelse med honom. Slutligen, år 1616, råkar en vän upptäcka honom på gatan. Därmed är det förbi med lugnet och ensamheten, han dras ånyo ut i världsvimlet, ägnar sig åt musiken som tjusar honom, liksom en gång de gamla pythagoréerna, för de matematiska proportionernas skull, deltar i ridderliga övningar och författar t. o. m. en avhandling om fäktkonsten, som emellertid gått förlorad för eftervärlden.

År 1618 lämnar Cartesius Paris för att tillbringa de närmast följande åren i fält. Det är icke lystnaden efter krigets bragder som för honom till lägerlivet, först under Moritz av Oranien vid Breda i Holland, sedan under Tilly i Bayern vid början av det trettioåriga kriget. Han är ingen krigare, når ingen rang i armen och deltar knappast i krigiska operationer. Det rörliga lägerlivet är för honom ett sätt att lära känna världen och samla livserfarenheter. ”Uniformen”, säger Kuno Fischer, ”var liksom det pass med vars hjälp han lättast och på nära håll kunde taga de ting i betraktande som eggade hans vetgirighet. Han var mindre soldat än turist och valde militärlivet icke som karriär utan som kostym.” Vintern 1619-1620 tillbringar han i vinterkvarter i Neuburg vid Donau; det är här som plötsligt efter långt sökande själva grundidén i hans filosofi blixtrar fram för honom. Länge har han sökt och kämpat förgäves med sina tvivel; han har t. o. m. utlovat en pilgrimsfärd till Loretto, om han får ljus från ovan. Räknar man Cartesius som den nyare filosofins grundläggare, så är den 10 november 1619 dess födelsedag och Neuburg dess födelsestad. ”Den 10 november 1619”, har filosofen antecknat, ”upptäckte jag, fylld av entusiasm, fundamentet till en beundransvärd vetenskap.” I sin sjutton år senare utgivna skrift Discours *de la methode* berättar han själv om sina förhållanden under denna vinter: ”Jag var vid den tiden i Tyskland, dit det krig som ännu icke är avslutat kallat mig, och då jag från kejsarkröningen återvänt till lägret, dröjde jag i början av vintern där i ett kvarter, där jag utan förströende underhållning och dessutom lyckligtvis också utan alla oroande bekymmer och passioner hela dagen förblev instängd på mitt rum och här hade gott tillfälle att syssla med mina tankar. Bland dessa tankar förde en av de första till den iakttagelsen att verk som äro sammansatta av heterogena element ofta icke äro så fullkomliga som de som utförts av en enda man. Så t. ex. ser man att byggnader som en och samma byggmästare börjat och fullbordat vanligen är skönare och mera välordnade än sådana som flera arbetade på att förbättra, i det att de använde gamla, för andra ändamål uppförda byggnader.” - Skolastikens tankebyggnader hade varit sådana kollektivt uppförda verk; den franske tänkaren vill - och däri röjer sig den nya tidens anda - själv vara både arkitekt och byggmästare för sitt filosofiska system. Men lång och mödosam är den väg han har att vandra, från den första intuitionen, som befriar honom från hans oro och tvivel, till den utformade tankebyggnaden, sådan den föreligger i hans skrifter.

Under de närmast följande åtta åren finner vi honom åter på resor. För en kort tid återser han Paris, de följande åren 1623 - 25 vistas han i Italien, där han enligt en dock av hans egna ord motsagd uppgift skall ha gjort Galileis bekantskap, åter-

vänder till Frankrike men beslutar sig äntligen (1629) att för återstoden av sitt liv slå sig till ro i Holland för att leva helt och hållet för sina vetenskapliga planer. Det är icke någon tillfällighet som kommer honom att välja just detta land. Efter det segerrikt genomkämpade frihetskriget, varigenom den spanska reaktionens makt bröts, är Nederländerna ett bålverk för tankefriheten i Europa. Åtminstone hoppas den franske tänkaren, som redan nu kallar sig *philosophus* och om vilken ryktet går att han fullbordat ett epokgörande verk, detta. Själv yttrar han i nyss citerade verk härom: ”Dessa nio år förflöto utan att jag träffat något avgörande i de lärdas stridsfrågor eller lagt grunden till en filosofi med större visshetsgrad än den gängse. Exemplet av så många framstående män, som före mig haft samma avsikt och, såsom det syntes mig, förfelat sitt mål, lät mig se så många svårigheter i denna sak att jag icke så snart vågat mig på företaget, om icke det ryktet redan utspritts att jag fullbordat det. Jag kan icke säga varpå denna mening grundade sig, och om jag genom mina yttranden möjligen skulle ha bidragit därtill, så ligger min enda skuld däri att jag mera öppet än lärt folk eljest plägar göra tillstod min egen okunnighet och även framlade skäl varför mycket, som andra ansågo såsom visst, tycktes mig ovisst, men icke däri att jag på något sätt skulle ha prisat min egen lära. Men alltför ärlig att vilja gälla för något mer än jag verkligen var ansåg jag det som min plikt att försöka av alla krafter, om jag kunde göra mig förtjänt av den berömmelse som kommit mig till del. Därför fattade jag för jämnt åtta år sedan beslutet att undvika alla sådana platser där jag kunde träffa på bekanta och att dra mig tillbaka hit, till ett land där långvariga krig hade haft till följd att de härar som man underhåller blott desto säkrare låter inbyggarna njuta fredens frukter, och där jag bland en talrik idog befolkning, som mer sörjer för sina egna angelägenheter än bekymrar sig om andras, utan att behöva umbära de folkrika städernas trevnad har kunnat leva lika ensam och tillbakadragen som i den avlägsnaste öken.”

Man kan av Cartesius brev se hur väl han trivs i denna kungliga ensamhet med sina tankar. Han har nått en inre harmoni, som kommer honom att varje morgon glädja sig åt ljuset. Han har dragit sig undan världens scen och sitter nu som en vaken och intresserad åskådare. Han förenar i sin natur detta drag av praktisk världsman med meditativ inåtvändhet - en enhet som synes vara karakteristisk just för vissa franska tänkare. Men *vita contemplatiaa* är dock det ideal som hägrat för honom och som han nu äntligen realiserat. Vilken stor frid och harmoni, vilken själslig klarhet och kärlek till ljuset andas icke yttranden som dessa: ”Fråga mig icke vad slags arbete det är som förefaller mig så viktigt; den bekännelsen skulle komma mig att rodna, att jag nu i så hög grad blivit filosof att jag ringaktar mycket som har högt anseende i världen, men värderar mycket som man där aktar för intet ... Jag är icke i stämning att skriva böcker; jag föraktar icke äran, om man är i stånd att verkligen förvärva stor och äkta berömmelse; däremot föredrager jag framför den medelmåttiga och osäkra, som jag skulle kunna hoppas på, den frid och sinnesro, som jag äger. Jag sover här tio timmar varje natt och inga sorger väcka mig. Jag drömmer om idel härliga ting, om sagornas skogar, trädgårdar och palats, och då jag vaknar, återfinner jag mig med ännu större glädje i den sinnenas värld som omger mig ... tiden är mig gunstig, min själ är fri från alla omsorger, min frihet ostörd; jag lever ensam i ensamheten och skall nu på fullt allvar och med full sinnesfrihet ägna mig åt min uppgift, som att börja med kräver en den mest omfattande och grundliga omstörtning av alla de åsikter jag hittills hyst.”

I denna för en filosof gynnsammaste tänkbara miljö mognar det ena verket efter det andra - naturvetenskapliga, matematiska, metafysiska, etiska skrifter, som så småningom gör Cartesius' namn känt över hela den lärda världen och väcker beundran och motsägelse. Endast tveksamt förmår sig filosofen till att träda fram inför offentligheten. Det är icke enbart fruktan för inkvisitionen som kommer honom att dröja därmed; han känner sig icke färdig med sin tankevärld och vill ständigt bygga vidare och förbättra. Väl i besittning av själva nyckeln till systemet, den princip som garanterar kunskapens visshet, vill han i ostörd ro foga sats till sats, tills det hela står fullfärdigt. ”Världen skall veta”, skriver han, ”att de få insikter som jag hittills nått är nästan ett intet i jämförelse med det som jag ännu icke genomträngt men hyser förhoppning att kunna bemästra. Det går en med vetenskapen som med rikedomen. Då man börjar bli rik, gör man mycket lättare stora förvärv än man, då man är fattig, gör små. Upptäckterna i sanningens rike kan också förliknas vid fältherren, vars krafter plägar att växa med segrarna och som efter ett förlorat slag måste manövrera skickligare för att rädda sig än efter ett vunnet för att intaga städer och provinser; ty det är verkligen att leverera bataljer, när man söker besegra alla de svårigheter och misstag som hindrar oss från sanningens kunskap, och det är att förlora ett sådant slag, om man invevas i oriktiga meningar, när det rör sig om ting av omfattande vikt och betydelse ... Jag kan av egen erfarenhet försäkra att de upptäckter jag förut gjort i vetenskaperna är följderna av fem eller sex svåra punkter, som jag förmått övervinna och som jag betraktar som lika många slag i vilka jag haft lyckan på min sida ... Jag behöver ännu vinna två eller tre sådana slag för att vara vid målet med alla mina planer ... Hur evidenta och genomgående bevisade mina satser än må vara, kan de dock omöjligen överensstämma med hela världens åsikter, och skulle, det förutser jag, genom att publiceras för tidigt framkalla allehanda strider och störningar.” Resonemanget är utomordentligt typiskt för den *deduktiva* kunskapstyp som behärskar hela Cartesius' tänkande.

År 1637 offentliggjorde Cartesius sitt första grundläggande filosofiska verk, *Discours de la methode pour bien conduire la raison et chercher la verite dans les sciences,* såsom dess fullständiga titel lyder. Det efterföljdes fyra år senare av *Meditationes,* måhända det mest lästa och populäraste av Cartesius verk, samt år 1644 av det metafysiska huvudarbetet *Principia philosophiae,* som systematiskt utvecklar filosofens tankebyggnad. Ännu ett verk, *Les passions de l'âme* en etisk-psykologisk studie över de mänskliga affekterna, i viss mån en föregångare till Spinozas etik, hann filosofen att fullborda. Det utkom 1649 men förelåg redan tre år tidigare i manuskript och hade ursprungligen skrivits för pfalzgrevinnan Elisabeth, den olycklige ”vinterkonungens” dotter, en ädel och högt bildad furstinna, med vilken Cartesius i Holland trätt i nära personlig beröring som senare fortsattes genom en livlig korrespondens.

Offentliggörandet av verken hade, som redan antytts, snart nog skaffat Cartesius både hänförda beundrare och förbittrade fiender i den lärda världen. Cartesius lära var en tid rätt och slätt ”den nya filosofin”, till vilken man måste ta ställning för eller emot. Vid universitetet i Utrecht utkämpades mellan anhängare och motståndare en häftig strid. ”Vårt århundrades Atlas och Arkimedes” kallas filosofen redan år 1639 i ett offentligt anförande. Men motparten hade under ledning av den fanatiske teologen Gisbertus Voetius fått överhanden, och år 1642 utfärdas från nämnda universitet följande kostliga dekret, väl värt att bevaras åt eftervärlden: ”Vi professorer vid Utrechts universitet förkastar och fördömer denna nya filosofi,

för det första, emedan den står i strid med den gamla och kullkastar dess grundvalar, för det andra, emedan den gör ungdomen obenägen för dess studium och därför hindrar den vid dess lärda utbildning, ty en gång introducerad i denna föregivna visdom, förmår den icke längre att förstå den akademiska skolterminologin; slutligen, emedan icke blott mångahanda falska och förnuftsvidriga åsikter framgår ur denna nya lära utan även omogna ungdomar lätt därur kunna dra sådana slutsatser som stå i strid mot andra vetenskaper och fakulteter, särskilt den sanna teologin.” - Av universitetets tio professorer har åtta undertecknat skrivelsen.

I sin ensamma tillflyktsort i Holland, som han blott ett par gånger lämnat för resor till Paris, nåddes Cartesius år 1649 av en kallelse till Stockholm av den svenska drottningen Kristina. Redan förut hade han genom franska sändebudet Chanut, en av hans ivriga beundrare, stått i förbindelse med Stockholm och hade med sina för drottningen avsedda traktater ”Om kärleken” och ”Om det högsta goda” väckt hennes livliga intresse. Hon önskade nu att göra den berömde och omstridde mannens personliga bekantskap och uppdrog åt Chanut att inbjuda honom. Cartesius beslöt icke utan stor tvekan att anta denna inbjudan. Ogärna lämnar han sitt holländska Tusculum. ”Man förundrar sig icke”, skriver han, ”att Odyssevs lämnade Kalypsos och Kirkes lyckliga öar, där alla njutningar stodo honom till buds, för att bo i ett stenigt och ofruktbart land, ty det var hans hemland. Men för en människa, som är född vid Touraines trädgårdar och nu lever i ett land, där det flyter, om icke mer honung så åtminstone sannolikt mera mjölk än i det förlovade landet, torde det väl falla sig svårt att besluta sig för att lämna det för att resa till björnarnas land bland klippor och is.”

Långvarig blev icke för den franske tänkaren vistelsen i den svenska huvudstaden. I den kalla tidiga vintermorgonen måste Cartesius infinna sig i biblioteksrummet för att samtala med drottningen, som även hyste vittgående planer på att grunda en vetenskapsakademi med honom som president. Cartesius utarbetade planen för densamma och förelade den för drottningen den 1 februari 1650. Det var hans sista handling. Redan följande dag angreps han av en häftig lunginflammation, som ändade hans liv den 11 februari. Efter att först ha jordats i Stockholm fördes hans stoft sexton år senare till Frankrike och nedsattes i den heliga Genovevas kyrka, det nuvarande Pantheon. Han dog i sitt femtiofjärde år.

En fråga, som för oss svenskar icke saknar sitt intresse och som på senare tid varit föremål för debatt, är huruvida Cartesius spelat någon roll vid drottning Kristinas övergång till katolicismen. Det finns verkligen ett intyg, utfärdat av drottningen, vari uttryckligen sägs att Cartesius ”mycket bidragit till vår ärorika omvändelse”, och enligt en uppgift skall hon en gång på äldre dagar ha yttrat: ”Den lätthet varmed jag övervann många av de svårigheter, som tidigare avlägsnat mig från katolicismen, har jag samtalen med Descartes att tacka för.” Man har i allmänhet tillmätt dessa påståenden föga värde. Intyget utfärdades för att hjälpa de vänner till filosofen som ville att han skulle bisättas under kyrkliga hedersbetygelser. En framstående idéhistoriker, Ernst Cassirer, har emellertid sökt påvisa att Kristinas påstående verkligen överensstämmer med sanningen. Icke så att Cartesius direkt sökt övertyga henne om katolicismens sanning. Den franske filosofen var visserligen otvivelaktigt en uppriktig katolik, men religionen var för honom helt och hållet en trossak, och om religiösa frågor har samtalen med den svenska drottningen säkerligen icke rört sig. Men indirekt har Cartesius filosofi därvid spelat en roll. Enligt denna måste nämligen sanningen bilda ett systematiskt och organiskt *helt,* där varje led följer ur det föregående, och då detta kriterium tillämpas

på religionen, fann Kristina katolicismen vara den religion som mer än någon annan uppfyllde villkoret. Cassirers antagande har likväl på som det synes vägande grunder bestritts av professor Johan Nordström. Om hans uppfattning är riktig, måste man antingen anta att Kristinas intyg icke kan tillmätas någon betydelse eller att Cartesius inför drottningen uppträtt som katolsk apologet.

Man har stundom utifrån rent psykologiska förutsättningar betvivlat att sökandet efter den rena sanningen, ”sanningen för dess egen skull”, skulle kunna vara tillräckligt motiv för att uppfylla ett människolivs strävan. Det ligger alltid, har man menat, bakom tänkarens verk en hemlig, måhända för honom själv omedveten avsikt, en önskan, en vilja till att tro eller till att negera osv. Hur riktigt detta än i många, ja, väl i de flesta fall torde vara, så synes dock en filosoftyp sådan som Cartesius visa exempel på motsatsen; ty längtan efter den rena absoluta sanningen synes hos honom ha varit den allt behärskande lidelsen. Kan man uppställa någon sats som är absolut viss? - detta är den fråga kring vilken hans tankar oavlåtligen kretsar. ”Det finns”, säger med rätta Kuno Fischer, ”i hela den filosofiska litteraturen ingen skrift, där kampen om sanningen skildrats mera levande, mera personligt och gripande men på samma gång enklare och klarare än i Cartesius' avhandling om metoden. Här finns denna övermäktiga längtan efter vetande, denna leda vid böckernas visdom, detta tvivel på allt inlärt, denna motvilja mot allt lärande och förbättrande av andra, denna törst efter tillvaro och liv, denna längtan efter en andlig självförnyelse från den djupaste grunden - idel drag som i en sådan storhet blott en gång till, i tysk diktning (Faust), präglats ut.”

Såsom vi redan sett hade hos den unge tänkaren tidigt vaknat tvivel på de hävdvunna filosofiska auktoriteterna. ”Om filosofin”, säger han i avhandlingen om metoden, ”vill jag blott säga att jag såg hur den blivit odlad av de utmärktaste andar i alla tider, och att det oaktat i den icke finns en enda sats som man icke strider om och som till följd härav icke är tvivelaktig och oviss ... Vad sedan de övriga vetenskaperna beträffar, så lånar de ju sina principer av filosofin, och jag drog därför den slutsatsen att man icke på så föga tillförlitliga grundvalar kunde ha byggt något fast grundat.” ”Om vi också hade läst varje ord av Platon och Aristoteles, så skulle vi utan det egna omdömets säkerhet icke ha kommit ett enda steg vidare i filosofin; våra historiska kunskaper skulle ha ökats men icke vårt vetande.” Det första steget i filosofin består, såsom Cartesius i överensstämmelse med Bacon hävdar, tvärtom i att göra sig fri från allt övertaget gods, från all föregiven sanning, allt skenvetande, med vilket vi alltifrån barndomen varit förtrogna. Men tvivlet måste tränga ännu djupare. Vi får icke ens utan vidare tro våra sinnen, ty vad borgar för att de icke kan bedra oss? Även i drömmen tycker vi oss ju klart förnimma ting, och dock sluter vi oss icke därav till deras realitet. Men har vi något kriterium som skiljer de vakna förnimmelserna från drömmarens? Frågan måste besvaras nekande. ”Då jag noga överväger saken, finner jag icke en enda egenskap som säkert skiljer det vakna tillståndet från drömmen ... De likna varandra så mycket att jag blir fullständigt häpen och icke vet om jag icke i detta ögonblick drömmer ... *Hur kan du vara säker på att icke ditt hela liv är en beständig dröm?”* Invänder man häremot att åtminstone sinnesförnimmelsernas *elementer,* som är desamma i drömmen och det vakna livet, måste äga realitet, så svaras att dessa visserligen icke kan ha frambragts av oss själva utan måste stamma från någon orsak utom oss, men att det inte finns någon borgen för att icke denna orsak är ett väsen som avsiktligt vill bedra oss och som försatt oss i en skenets och lögnens värld, antingen för att en gång befrias därifrån eller för att för all-

tid omtöcknas av villfarelsen. Således: *de omnibus dubitandum, vi* måste tvivla på *allt* - så lyder den verkliga filosofins första sats. Måhända även den sista? Det ser för ett ögonblick ut som om filosofen tänkt sig detta, som om en radikal skepsis skulle bli hans sista ord, liksom det var sofisternas och Montaignes. ”Vad kan jag väl anföra mot dessa argument? Jag är slutligen tvungen till den öppna bekännelsen att man kan tvivla på allt det som jag förut trott på, icke av obetänksamhet eller lättsinne, nej, på vägande och väl överlagda grunder; att sålunda, om jag över huvud taget är angelägen om sanningen, jag lika sorgfälligt måste vara på min vakt mot att anta det ovissa som det uppenbart falska.”

Men här står vi vid dramats peripeti. Tvivlet är dock för Cartesius icke sista ordet, icke slutmålet utan endast *utgångspunkten* för det filosofiska tänkandet. Fram genom det går vägen till den absoluta vissheten. Ty i allt tvivel på vår kunskaps *innehåll* finns någon konstant och bestående, *den tvivlande själv.* ”Strax insåg jag dock nu att under det jag sålunda ville föreställa mig att *allt är falskt,* det nödvändigt fordrades att *jag, som tänkte detta, var någonting.* Då jag nu blev klar över att denna sanning: *jag tänker, alltså är jag, existerar jag,* var så viss och så säker att t. o. m. skeptikernas mest överspända antaganden icke voro i stånd att rubba den, så fastslog jag att jag utan betänkande kunde anta den såsom den första grundvalen i den filosofi jag sökte.”

Vare sig Cartesius funnit denna sats, vars bekanta latinska formulering är *cogito ergo sum,* oberoende av föregångare, särskilt Augustinus, eller han nått fram till den under inflytande av dem, står han med den som *den moderna idealismens grundläggare. Självmedvetandet* ställs upp såsom det filosofiska tänkandets klara och i sig själv vissa grundprincip. Av själva satsens formulering ser det ut som om den vore en *slutledning;* men denna uppfattning träffar icke Cartesius innersta mening. Jag tänker, alltså är jag till - denna sats vill blott ge uttryck för en yttersta *intuitiv* visshet, som själv icke stöder sig på någon annan - den vore i så fall härledd ur denna - men däremot bildar grunden för all annan visshet. ”Om någon säger: jag tänker, alltså är jag till, så sluter han sig icke genom en syllogism till existensen ur tänkandet, utan han inser densamma som något omedelbart visst genom en enkel självåskådning av människoanden.”

I detta omedelbara självmedvetande har vi således Arkimedes’ fasta punkt, utifrån vilken allt annat måste förstås. *Varje* tvivel måste här göra halt. Ty, säger Cartesius, om vi också antar att hela tillvaron vore ett bedrägeri av en illvillig demon, ”så är det ju klart att jag själv måste finnas till; han må bedraga mig hur mycket han vill - aldrig kan han dock åstadkomma att icke jag själv finns till, så länge jag tänker att något existerar. Därför återkommer jag, sedan jag ständigt på nytt övervägt saken, till denna förklaring, som står fast: satsen *jag är, jag existerar* är i det ögonblick då jag uttalar eller tänker den med nödvändighet sann.”

Det tänkande jagets existens är därmed säkerställd, däremot ingalunda den kroppsliga yttervärldens eller ens min egen kropps. Ty satsen *cogito ergo sum* utsäger ingenting direkt därom. Filosofin begynner med undersökningar rörande yttervärlden, den materiella verkligheten, enär dess existens i allmänhet framstår som den mest påtagliga. Fullt klart och medvetet uppställer Cartesius för första gången den idealistiska fundamentalsatsen att tankens realitet är vissare än materiens. ”Jag undersökte uppmärksamt *vad* jag var, och fann att jag väl kunde föreställa mig att min kropp icke funnes till, och vidare att det icke funnes en värld eller en ort på vilken jag befann mig. Däremot var det mig alldeles omöjligt att

tänka mig att *jag själv* icke funnes till; ty just därav att jag tänkte på att betvivla de andra tingens sanning följer på det uppenbaraste och vissaste sätt att jag finns till. Upphörde jag däremot blott ett enda Ögonblick att tänka, så hade jag ingen grund att anta att jag själv existerade, även om under tiden min kropp, världen och allt, som jag någonsin föreställt mig, verkligen finns till. Av allt detta slöt jag att jag är ett något, en substans, vars hela väsen eller natur uteslutande består i *tänkande* och som för att vara till varken behöver något rum eller är beroende av något materiellt ting över huvud. Följaktligen är detta jag, dvs. *Själen,* genom vilken allena jag är vad jag är, *helt och hållet olikartat mot min kropp* och t. o. m. *lättare att få kunskap om* än denna; och om det än icke funnes någon kropp, så skulle själen det oaktat förbliva just vad den nu är."

Vi fann vid redogörelsen för Platons filosofi att bakom dennes idélära ligger den outtalade grundsatsen att *ju vissare vår kunskap om något är, desto mera verklighet har denna kunskaps objekt.* Enär begreppskunskapen är tillförlitligare än sinneskunskapen, måste den motsvaras av något mera i sanning existerande än denna. Tydligen resonerar Cartesius på analogt sätt. Emedan kunskapen om jaget såsom tänkande är den vissaste, den mest omedelbara och intuitiva av alla kunskaper, måste det tänkande jaget vara det mest verkligt existerande. Ty vad som skiljer kunskapen om jaget såsom tänkande substans från varje kunskap om tingen är just den omedelbara evidens som den förstnämnda äger. Verklighetskriteriet blir i sista hand den omedelbara intuitiva evidensen, liksom den är det yttersta sanningskriteriet. Denna parallell mellan sanning och verklighet är såsom redan förut antytts den yttersta förutsättningen för all metafysisk rationalism. Först Kant har här lagt det skarpa snitt mellan de båda begreppen, vilket gav den rationalistiska metafysiken i dess föregående historiska former banesåret.

Nu finns det emellertid för Cartesius ännu en kunskap, som har samma omedelbara intuitiva visshet som kunskapen om jaget: ur jagkunskapen följer omedelbart *Gudskunskapen.* Likaväl som man endast ytligt skulle förstå, dvs. missförstå filosofen, om man fattade hans *cogito ergo sum* såsom en slutledning, likaväl innebär det ett missförstånd, när man hos honom talar om "bevis för Guds existens". Lika visst nämligen som *tvivlet,* filosofins utgångspunkt, är ett uttryck för ett tänkande jag och icke kan tänkas förutan detta, lika visst är det - så paradoxalt det kan låta - uttryck för Gudskunskap. Ty tvivel innebär ju alltid medvetande om *ofullkomlighet* hos det tvivlande subjektet. Men hur kan vi känna oss ofullkomliga, om vi icke inom oss bär iden om ett *fullkomligt* väsen? Varifrån då denna ide? Den kan ju icke stamma från det ofullkomliga, ty då skulle något frambringas ur intet, vilket är en evident självmotsägelse. "Då jag kom på den iden att undersöka hur jag kommit att tänka på något fullkomligare än jag själv, insåg jag klart att denna tanke måste härstamma från *en i verkligheten fullkomligare natur.* Vad de föreställningar angår som jag hade om olika ting utom mig - om himlen, jorden, ljuset, värmen och tusen andra ting - så fann jag det icke så svårt att fatta varifrån de kom. Jag fann icke hos dem något som tycktes göra dem överlägsna mig själv, och kunde därför väl anta att de, såvida de var sanna, stod i beroende av min natur, som ju har en viss fullkomlighet, och att de, om de var falska, blott uppkommit ur ett intet, dvs. att de uppstod i mig helt enkelt därför att något saknas i mitt väsen, att detta icke är *helt* fullkomligt. Det måste emellertid förhålla sig annorlunda med iden om ett väsen som är fullkomligare än jag; ty att hämta denna idé ur intet är något uppenbart omöjligt. Men då det är likaså motsägande att det fullkomligare är en följd av det *mindre fullkomliga, som* det är en motsägelse att nå-

got framgår ur intet, så kunde jag lika så litet hämta denna idé ur mig själv. Det återstod således blott att det blivit inplantat i mig genom en natur, som i verkligheten är *fullkomligare än jag* och som själv i sig har alla de fullkomligheter om vilka jag kunde hava en ide, dvs. - för att säga det med ett ord - av Gud.”

Gudsidén, vars intuitiva visshet borgar för dess realitet, har icke utifrån meddelats oss genom sinnena. Den är lika omedelbart given som självmedvetandet, eller rättare, detta innesluter i sig just genom medvetandet om sin egen ofullkomlighet Gudsidén. Den är *medfödd,* inpräglad i oss, ”liksom konstnären präglar in sin signatur i verket”. Gud är vårt väsens orsak och tillika dess *urbild.* ”Emedan Gud skapat mig, tror jag att han skapat mig till sin bild och till likhet med honom. I denna likhet ligger Gudsidén. Själv är jag denna avbild. Därför har jag kunskap om Gudsidén på samma sätt som om mig själv. Då jag riktar blicken mot mitt eget inre, ser jag icke blott att jag är ett bristfälligt och beroende väsen, vilket i det oändliga strävar efter högre fullkomlighet, efter det större och bättre, utan jag ser tillika att detta urväsen, av vilket jag är beroende, i sig innehåller alla fullkomligheter, icke blott till möjligheten såsom mål för en ändlös strävan utan i verkligheten och på oändligt sätt. Den tvingande makten hos detta bevis ligger däri att jag nödgas till denna insikt: jag själv med Gudsidén inom mig kunde omöjligt existera, om icke Gud i sanning funnes, jag menar den Gud som jag föreställer mig, som har alla de fullkomligheter som jag icke kan förstå utan liksom blott på avstånd med mina tankar kan beröra och som från sig utesluter varje ofullkomlighet.”

Med denna deduktion - man skulle med Kants terminologi kunna kalla den en *transcendental* deduktion - av Gudsidén förbinder Cartesius på ett egenartat sätt det ”ontologiska” Gudsbeviset, sådant vi i det föregående lärt känna det hos Augustinus och Anselm. I själva iden om ett fullkomligt väsen ligger att detta måste existera, ty utan egenskapen *existens* skulle det icke vara fullkomligt. Ett fullkomligt, icke-existerande väsen skulle m. a. o. vara en självmotsägelse, en rund kvadrat. Likväl får detta bevis just genom att kombineras med föregående deduktion en djupare innebörd hos den franske filosofen än hos hans föregångare. Ty invänder man att förmågan att föreställa sig något beror av ens vilja och att av föreställningen om något alls icke följer dess existens, så svarar Cartesius härpå att skillnaden mellan Gudsföreställningen och alla övriga föreställningar - med undantag av jagföreställningen, som egentligen blott är ett moment i denna - ligger däri att den förra är *nödvändig,* icke godtyckligt uppfunnen. Tänker jag mig en triangel, så följer visserligen därur med nödvändighet att dess vinkelsumma är två räta, men däremot icke att denna triangel *existerar* utanför mig. ”Däremot insåg jag genast, när jag vände tillbaka till att undersöka min idé om ett fullkomligt väsen, att själva *tillvaron* var inbegripen i denna ide och detta t. o. m. på ett ännu evidentare sätt än det är inbegripet i triangelns idé, att dess tre vinklar äro lika med två räta, eller i cirkelns idé att alla dess punkter är lika långt ifrån dess medelpunkt. Jag fann det följaktligen minst lika visst att Gud - som är detta fullkomliga väsen - existerar, som någon sanning över huvud i geometrin kan vara viss.”

Gudskunskapen är således djupast sett all annan visshets källa. Man kan i grunden icke ”bevisa” Guds tillvaro, emedan den redan *förutsätts i* varje annat bevis. Detta är den djupaste grundtanken i hela Cartesius’ filosofi, den utifrån vilken allt annat hos honom måste förstås. All sanning är från Gud, är moment i Gudsgemenskapen, all falskhet däremot ett icke-vara, ett avlägsnande från Gud, den fullkomliga sanningen. I grunden ligger redan hos Cartesius den mening uttalad, som se-

nare formulerades av Malebranche i det djupsinniga ordet att ”vi ser alla ting i Gud”. Cartesius yttrande härom i avhandlingen om metoden bör i sitt sammanhang anföras:

”Om det ännu alltjämt finnes människor, som genom de av mig förebragta grunderna icke är tillräckligt övertygade om Guds tillvaro och sin själs existens oberoende av kroppen, så borde de dock veta att *alla andra* påståenden, på vilkas riktighet de kanske alls icke tvivlar - såsom att de har en kropp, att det finnes stjärnor och en jord och liknande ting i världen - är långt mindre vissa. Visserligen har de alla en *moralisk visshet,* som man säger, om dessa ting, och denna är av en sådan natur att väl blott en dåre kan tvivla på den. Men om det rör sig om en metafysisk visshet, kan väl ingen förnuftig människa bestrida att man har grund nog att tvivla därpå. Man har ju nämligen iakttagit att man på alldeles samma sätt i drömmen kan föreställa sig att man ser *andra* stjärnor och en *annan* jord, utan att något därav är sant. Ty *varav* vet man då att de tankar som kommer till oss i drömmen är mindre sanna än de som vi hyser som vakna? De ger ju ofta dessa ingenting efter i livlighet och uttrycksfullhet ... Må nu också de kunnigaste tänkare bry sina huvuden angående detta så mycket de behagar, så tror jag dock icke att de kan finna ett argument, som vore i stånd att häva detta tvivel, om de icke redan på förhand *förutsätter* Guds existens. Ty själva den ovan som regel uppställda satsen: sant är allt det som jag inser fullkomligt klart och tydligt, är säker *blott därför* att Gud är till eller existerar; emedan han är det fullkomligaste väsen och sålunda allt som är verkligt i oss med nödvändighet kommer från honom. Härav följer också att våra idéer eller begrepp, så långt som de är klara och tydliga, är ett slags verkliga och från Gud stammande väsen och därför, så till vida som de är detta, måste vara obetingat sanna. Om vi alltså rätt ofta hyser idéer som innehåller något falskt, så kommer detta blott därav att även i dessa något dunkelt och förvirrat förekommer; och så till vida härrör de ej från det högsta väsendet utan från ett intet; dvs. blott fördenskull är de så förvirrade i oss att det finnes något som vi *ej* har - att vi ej är helt fullkomliga. Också är det uppenbart lika omöjligt att falskhet eller ofullkomlighet såsom sådan kommer från Gud, som att sanning eller fullkomlighet utgår ur intet. Om vi emellertid icke visste att allt verkligt och sant i oss stammar från det högsta oändliga väsendet, så hade vi, så klara och tydliga våra idéer än vore, dock intet bevis för att de också vore sanna.”

Det är egendomligt att iaktta hur här den mest exklusiva rationalism träffar samman med den åskådning vi i det föregående så ofta stött på hos mystikerna: det falska, det dunkla, det förvirrade rymmer ett element av *icke-vara,* betyder ett avlägsnande från tillvarons urkälla, som är sanningen och verkligheten. Cartesius skulle kunna ha uttryckt sig på samma sätt som Platon; han skulle ha kunnat säga oss att sinnenas värld är ”en blandning av vara och icke-vara”; och han skulle med Plotinos ha kunnat tillägga att allt vara däri härrör ur en och samma gudomliga urkälla, vars väsen vi icke kan fatta men vars existens röjer sig i all mänsklig visshet och utgör förutsättningen för densamma.

Därmed är i grunden också den frågan besvarad, vilken grad av verklighet vi kan tillmäta yttervärlden, tingen omkring oss. Tydligen icke samma grad som Gud och det tänkande jaget. Ty dessa ting kan vi tänka bort ur tillvaron, men Gudsidén och jaget självt består så länge vi tänker. Yttervärldens existens är m. a. o. i viss mån ”tillfällig”; sinneskvaliteterna är växlande och bedrägliga som drömbilderna. Vi kan således icke tillmäta dem verklighet i egentlig mening. Likväl finns det något hos de kroppsliga tingen som är av *rationell* natur och därför pekar hän på en

verklighet: de *matematiska* förhållandena, allt detta som sammanhänger med deras *utsträckning.* De ”primära” kvaliteterna hos materien utgör denna verklighet, medan de ”sekundära” blott är en produkt av en variabel och bedräglig sinneskunskap. Varför? Emedan blott de förra kan vara föremål för full och tydlig (rationell) kunskap och emedan graden av verklighet motsvaras av graden av kunskapens visshet. Garantin åter för att den fullt tydliga, rationella kunskapen motsvarar en verklighet är Guds existens, ty Gud som det fullkomliga väsendet, varifrån all sanning stammar, kan icke bedra oss. Därför måste de matematiska, kvantitativa förhållandena i yttervärlden motsvaras av en reell verklighet. Däremot behöver yttervärlden icke i verkligheten vara sådan den ter sig för våra *sinnen.* - ”Sedan kunskapen om Gud och själen skaffat oss bevis för sanningen av denna regel (att det rationellt insedda måste motsvara en verklighet), är det ganska lätt att inse att de drömbilder, som vi föreställer oss under sömnen, ingalunda får komma oss att tvivla på de tankars sanning, vilka vi har under vaket tillstånd. Ty även om det i själva sömnen förekommer att man hade en fullt tydlig ide, såsom om t. ex. en geometriker därunder funne ett nytt bevis, så skulle hans drömtillstånd icke utgöra något hinder för dettas sanning. Vad åter den vanligaste villfarelsen i våra drömmar angår, som består däri att den visar oss mångahanda föremål på samma sätt som våra yttre sinnen gör, så har det ingen betydelse att drömmen ger oss anledning att misstro sanningen av liknande idéer, ty sådana kan ofta nog bedraga oss, även då vi icke sover. Så ser den som har gulsot allt i gul färg; och stjärnorna eller andra långt avlägsna kroppar tycks oss betydligt mindre än de är. Sålunda, om vi nu vakar eller sover, får vi dock slutligen icke låta bibringa oss en övertygelse annat än *genom vårt förnufts klara insikt.* Och visserligen bör man lägga märke till att jag säger vårt *förnuft,* icke vår *föreställning* eller våra sinnen. Vi får icke, ehuru vi ser solen alldeles klart, därav sluta att hon blott är av den storlek i vilken vi ser henne, och vi kan rätt tydligt i vår inbillning föreställa oss ett lejonhuvud på kroppen av en get, utan att man därför skulle vara tvungen att sluta till att det i världen existerar en dylik varelse. Förnuftet säger oss *icke* att det som vi ser eller föreställer oss verkligen är sådant. Däremot säger det oss visserligen, att alla våra idéer eller begrepp måste ha en *sanningsgrundval.* Det vore nämligen icke möjligt att Gud, som är helt fullkomlig och helt sann, skulle ha nedlagt dem i oss utan en sådan. Då dessutom våra tankar och omdömen under sömnen aldrig är så klara eller så bestämda som i vaket tillstånd, ehuru våra föreställningar är likaså eller i än högre grad livliga och uttrycksfulla, så säger oss förnuftet också: då våra tankar icke alla kan vara helt sanna, emedan vi icke är helt fullkomliga, så måste dock allt vad de innehåller av sanning snarare förefinnas i dem, som vi har i vaket tillstånd, än i våra drömmars tankevärld.”

Sinneskunskapen är sålunda bedräglig; den är visserligen icke helt ett ”sken” utan snarast en antydan om en bakom densamma liggande verklighet. Vissare är den matematiska (rationella) kunskapen, den som grundar sig på tanke, omdöme, slutledning och bevis och som rör tingens kvantitativa förhållanden. Men vissast är den intuitiva kunskapen, den som icke grundar sig på slutledning och bevis utan på omedelbar insikt i ett förhållandes nödvändighet. Och mot denna gradskala av kunskap svarar - alldeles som hos Platon - gradskalan av verklighet.

Gudskunskapen är den vissaste av all kunskap; Gud är därför också det i högsta mening varande, från vilken allt får sin tillvaro, liksom all kunskap om det egna jaget och om de utsträckta kropparnas värld blott är en modifikation av Gudskunskapen. Definierar man med Cartesius *substansen* såsom det ”som existerar på så

sätt att det icke behöver något annat för sin existens” *(res quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum),* så kan blott Gud i egentlig mening kallas substans. ”Med den substans som på intet sätt behöver något annat väsen kan blott en enda, nämligen Gud, förstås, alla andra åter kan blott vara till genom Guds medverkan. Därför passar uttrycket substans icke *univoce* (dvs. i samma betydelse), såsom skolspråket uttrycker sig, på Gud och på dessa andra väsen, dvs. det finns ingen betydelse av ordet substans som på en och samma gång kunde gälla om Gud och det skapade.” Likväl kan man i *sekundär* mening tala om tvenne andra substanser, *tänkandet* och *utsträckningen* eller själen (vars väsen är tänkande) och materien (den kvantitativa, ”materia prima”, icke den sinnliga verkligheten). Ty ehuru dessa var för sig är beroende av Gud, är de dock *inbördes* oberoende, så att den ena kan bestå utan den andra. Att tänkandet kan existera utan det kroppsliga som nödvändig betingelse har vi redan funnit; det framgår omedelbart ur satsen: *cogito ergo sum.* Men även det materiella måste kunna vara oberoende av tänkandet, icke blott en produkt av detta. Ty vore detta fallet, så läte sig icke förklara hur föreställningen om kropparna hos oss kommer till, utan att vår vilja förmår att ändra denna. Detta bevisar tillvaron av en materiell yttervärld, ehuru vi, som redan nämnts, icke kan veta något om dess kvalitativa utan blott om dess kvantitativa beskaffenhet.

Cartesius drar en skarp gräns mellan själsligt och kroppsligt. Hos honom finner man *dualismen* fullt utvecklad. Det betecknar slutpunkten i en lång utveckling, varigenom det andliga steg för steg lösgörs från det kroppsliga och man blir medveten om dess fullständiga egenart. Ordet ”själ” betyder ursprungligen på alla språk andedräkt, luft, vind osv. Och ännu i det spekulativa tänkandet hos en Platon eller Aristoteles bibehåller själsbegreppet något av den materiella rest varmed det ursprungligen är behäftat. Medeltidens ”substantiella former”, som är grundprincipen för dess naturförklaring, är ett slags andliga *krafter,* som verkar i materien. Genom Cartesius’ *klara dualism* möjliggörs först en fullt rationell naturforskning, som gjorde full rättvisa åt den av Galilei och hans föregångare uppställda mekaniska naturförklaringens princip. Det blev nämligen nu först fullt klart att *mate-riella verkningar endast kan förklaras genom materiella orsaker,* och att sålunda naturforskaren icke får tillgripa sådana av andlig art för att förklara en företeelse i naturen. Rörelse får endast förklaras ur annan rörelse i överensstämmelse med vissa lagar: tröghetslagen, lagen om den rätlinjiga rörelsen, som en kropp strävar att bibehålla, såframt icke någon ny kropp förändrar dess rörelse och lagen om verkan och återverkan. Visserligen utgör dessa tre lagar en fullkomlig formulering av mekanikens grundprinciper, sådana de senare kom att utformas av Leibniz och Newton, men Cartesius kan dock med fog betraktas som föregångare till dessa. Och framför allt är de betydelsefulla emedan de i sig rymmer kravet på att alla naturföreteelser i sista hand måste för att kunna fullständigt förklaras reduceras på mekaniska principer, på smådelars rörelse. ”Jag tillstår öppet att jag i de kroppsliga tingens natur icke erkänner någon annan materia än den som på mångahanda sätt kan delas, formas och sättas i rörelse, den som matematikerna kallar *kvantitet* och gör till föremål för sina demonstrationer; att jag i denna materia *blott* tar hänsyn till dess delningar, form och rörelse och icke låter något gälla som sanning, som icke ur dessa principer följer med samma evidens som de matematiska satsernas visshet. På denna väg kan alla naturföreteelser förklaras. Därför är jag av den meningen att i fysiken andra principer än de här framlagda varken är erforderliga eller tillbörliga.” Rörelse kan blott förklaras ur annan rörelse, som i

sin tur, om vi går i oändlighet bakåt i orsakskedjan, måste återföras till Gud, såsom all rörelses upphov, världsalltets *primus motor.*

Så strängt tillämpar Cartesius denna den mekaniska orsaksförklaringens princip att han vill ha den utsträckt även till det *organiska* livet. Detta betyder en radikal uppgörelse med de *ändamålsorsaker* som spelat en så väsentlig roll i den aristoteliska naturförklaringen. Livsprocesserna är mekaniska företeelser, fullt jämförliga med, endast till graden, icke till arten åtskilda från dem som vi förmår åstadkomma med teknikens hjälpmedel. Djuren är sinnrikt inrättade *automater,* maskiner, konstruerade av världsalltets upphovsman, urverk, vilkas mekanism man principiellt sett bör kunna komma underfund med. Även människokroppen är en sådan komplicerad mekanism. Uttryckligen polemiserar Cartesius mot den aristoteliska uppfattningen av själen som kroppens livsprincip. Liksom själen kan bestå utan kroppen, så kan denna fungera utan själen.

”Döden inträder icke därför att själen saknas, utan emedan något av kroppens huvudorgan är förstört; låt oss sålunda säga att en levande kropp icke på annat sätt skiljer sig från en död än ett ur (eller en automat av annat slag, dvs. en maskin som rör sig av sig själv) som inom sig bär principen för alla de rörelser som det skall utföra, jämte alla för dess verksamhet erforderliga betingelser och går om det blott är uppdraget, skiljer sig från ett där rörelseprincipen upphört att vara verksam.”

Och liksom varje organism är en maskin i mindre skala, så är universum som helhet en gigantisk maskin, som sätts i rörelse av den gudomlige mekanikern. Cartesius antar - däri i viss mening en föregångare till Kant och Laplace - en ursprunglig *virvelrörelse* hos den ”himmelska materien”, varigenom planeternas elliptiska rörelse kring solen uppstått. För att gardera sig mot Galileis öde tillägger han dock uttryckligen att denna hypotes icke har annat värde än ett slags kosmisk fantasi, som säger hur det skulle kunna ha tillgått; det verkliga förloppet relaterar den bibliska skapelseberättelsen. Det är dock icke svårt att mellan raderna läsa ut filosofens faktiska mening. Detsamma gäller om hans vacklande mellan den kopernikanska och den ptolemeiska världsbilden. ”Som man ser förnekar jag efter bokstaven jordens rörelse men fasthåller i sak vid det kopernikanska systemet”, lyder hans egen sällsamma deklaration härom.

Hur oberoende nu emellertid de båda härledda substanserna, materien, vars grundattribut är utsträckning, och själen, vars grundattribut är tänkande, inhördes är av varandra, låter det sig likväl icke mot erfarenhetens klara vittnesbörd förneka att det åtminstone finnes *en* punkt i tillvaron där de synes stå i något slags mystisk växelverkan. Även om kropp och själ kan fungera var för sig, så är de dock faktiskt hos människan på så sätt förenade att en inverkan på kroppen framkallar en förändring hos själen och omvänt en förändring i det själsliga även röjer sig hos kroppen. ”Ingenting lär mig naturen mera uttryckligt än att jag har en kropp, med vilken det är illa beställt när jag känner smärta, och som behöver mat och dryck när jag känner hunger och törst. Jag kan icke betvivla, att det finnes något verkligt i dessa förnimmelser. Dessa affekter och drifter visar tydligt att jag icke befinner mig i min kropp som en seglare i en farkost, utan att jag på det intimaste är förbunden med och liksom uppblandad därmed, så att vi i viss mån utgör *ett* väsen. Eljest skulle jag i kraft av min andliga natur icke känna smärta, då min kropp skadas, utan blott förnimma denna skada som ett kunskapsobjekt, liksom seglaren får kunskap om något som skadas på fartyget. Jag skulle, när kroppen be-

höver föda och dryck, icke uppfatta dessa tillstånd utan de oklara förnimmelserna av hunger och törst. Dessa förnimmelser är i själva verket oklara föreställningar, som beror av själens förening och så att säga blandning med kroppen.”

Cartesius’ uppfattning av förhållandet mellan själ och kropp hos människan är följande: själen, en enhetlig, immateriell, odelbar och oförstörbar substans, har, så länge kroppen är levande, sitt säte i hjärnans opariga centralorgan, tallkottkörteln *(glandula pinealis).* Ett intryck på kroppen fortplantas genom nervsystemet till denna och utlöser där en psykisk verksamhet. Förmedlare mellan själ och kropp är ”livsandarna”, som ”liksom en fin vindfläkt eller rättare en mycket ren och livlig eldslåga oupphörligt i stor mängd stiger upp från hjärtat till hjärnan och här genom nerverna ingår i musklerna och meddelar alla lemmar deras rörelser”. Liksom de fortplantar en utifrån kommande impuls till själen, så för de en själsyttring utåt och omsätter den i muskelrörelse.

I och för sig är själens väsen rent tänkande liksom kroppens är mekanisk rörelse. Affekter och passioner, som grumlar och förvirrar tänkandet, beror av deras intima förening. Emedan sålunda affekterna har sin kroppsliga sida, finns hos dem ett rent mekaniskt element, och läran om affekterna blir därför hos Cartesius i viss mån ett stycke mekanik. Däri är han en direkt föregångare till Spinoza. Han yrkar på en radikal omläggning av läran om affekterna. ”Hur bristfälliga de vetenskaper är, som de gamla lämnat oss i arv, kan man ingenstädes se tydligare än i deras behandling av affekterna. Ty hur mycket man också sysselsatt sig med detta föremål och hur lätt det är åtkomligt, då ju envar hos sig själv kan upptäcka dessa affekters natur, så är dock de gamlas läror därom så torftiga och till största delen så osäkra att jag fullständigt måste överge den traditionella vägen för att med någon tillförsikt kunna närma mig sanningen. Jag måste därför skriva så som om jag hade med ett ämne att skaffa som ingen före mig hade berört ... Min avsikt är icke talarens eller moralfilosofens, utan *jag behandlar affekterna såsom en fysiker.”* Trots Spinozas polemik mot Cartesius’ teori behöver man blott läsa ord som dessa för att förstå i hur hög grad han påverkats av denna.

Och liksom för Spinoza består för Cartesius själens hälsa och lycka i affekternas disciplinering av förnuftet. Hans etik har ett stoiskt drag. Själens frihet är liktydig med förnuftets, tankens herravälde. Inför denna makt försvinner alla lidelsernas bländverk och falska värderingar, och människan vinner styrka och sinnesro. När den rena tanken lyfter sig över affekterna och icke låter sig behärskas av dessa, kan den bekämpa dem ”med sina egna vapen”. ”Vad jag kallar dess egna vapen är de fasta och säkra omdömena om det goda och det onda, i enlighet med vilka själen är besluten att handla. Bland alla är de svagaste själarna de vilkas vilja, utan insiktens roder, låter driva sig alltefter de härskande lidelserna än i en, än i en annan riktning; dessa lidelser kommer viljan att bekämpa sig själv och bringar själen i det mest eländiga tillstånd vari den kan råka. Så kommer å ena sidan fruktan för döden att synas oss som det största onda, som vi blott kan undgå genom flykt, medan å andra sidan ärelystnaden låter oss känna denna skymfliga flykt som ett ont, som är ännu värre än döden. De båda affekterna driver viljan i motsatta riktningar och denna, än överväldigad av den ena än av den andra, kämpar beständigt med sig själv och försätter så själen i ett trälaktigt och eländigt tillstånd.” Gentemot detta tillstånd, då människan är affekternas slav, framhåller Cartesius såsom det etiska idealet den själsadel och frihet där förnuftet har ledningen. Han kallar detta tillstånd *storsinthet (magnanimite* eller *generosite);* tydligen är detta ideal nära besläktat såväl med det stoiska vishets- och frihetsidealet som med

Spinozas ”vishetstapperhet”, vir-fortis-idealet. Men det har därjämte en anstrykning *av* grandseigneurtypen hos Montaigne. Klarhet, förnuft, självbehärskning och disciplinering, måtta och begränsning, riktigt sinne för äkta och skenbara värden - allt detta är likvisst denna storsinthets bärande underlag. Och liksom Spinoza i sitt liv och sin gärning förverkligat sitt etiska ideal, så kan med fog sägas om Cartesius att hans hela karaktär och livsföring, ja själva stilen i hans verk pekar i riktning mot den egenskap som står som den högsta *i hans* etik.

Med rätta har Kuno Fischer framhållit hur den etiska uppfattning, som kommer till synes i Cartesius sista verk om affekterna, återspeglas i den stora samtida franska tragedin, hos Corneille och Racine, liksom hur hela det rationalistiska tänkesättet röjer sig i den uppfattning av diktens väsen som fått sitt klassiska uttryck i Boileaus *L'art poetique.* Riktigare torde dock vara att säga att Cartesius i filosofin och de nämnda diktarna i konsten givit uttryck för en gemensam tidsanda, som även gynnade den hastiga utbredningen av den store franske tänkarens tankar. ”Tidens hela själsläggning står, medvetet eller omedvetet, under Cartesius' inflytande. Till den nya filosofin sällar sig en ny diktkonst, som känner sig överlägsen renässansens, är genomträngd av medvetande om sin höjd och originalitet, icke längre vill efterbilda utan *förbättra* antiken, själv ger sig sina regler och metodiskt följer dessa för att skapa mönstergilla verk. Man diktar och filosoferar efter regelrätta och genomtänkta metoder; Cartesius var den förste som disciplinerade förnuftet, uppställde vissa metodiska krav på tänkandet och uppfyllde dem och i sina verk gav tiden ett lysande föredöme. På hans lära grundar sig den nya lärobok i logik, *L'art de penser,* som utgavs från Port-Royal; Boileau skrev den nya läroboken i diktkonst, som man träffande kallat en *discours de la methode* för poetiken. Icke heller i dikten skall något gälla som skönt annat än förnuft och sanning:

Aimez donc la raison. Que toujours eos ecrits

Ernpruntent d'elle seule et leur lustre et leur prix.

– – –

Rien n'est beau que le vrai, le vrai seul est aimable.

Även av det poetiska uttrycket krävs korthet och klarhet, undvikande av allt överflödigt och svulstigt, och den dramatiska konsten åläggs som en plikt det tydligaste sammanhang och därför också enhet hos rum, tid och handling. ”Alla dessa regler skulle Cartesius icke ha givit annorlunda, om han skrivit avhandlingar om poesi och diktkonst; de motsvarar hans lära, som av de verk som människoanden frambringar städse fordrade en genomgående enhet och ett fast sammanhang, likgiltigt av vilket material de var formade, om av stenar, idéer eller handlingar. Anblicken av sådana skapelser, som tidsåldrarna regellöst och stillöst hopat samman, bjöd författaren av Discours *de la methode* lika mycket emot som anblicken av dylika hus och städer; säkerligen skulle han också ha förkastat sådana anhopningar i den dramatiska konsten. Den riktning som i andra hälften av det sjuttonde seklet behärskar den franska andan och smaken med sin storhet och ensidighet grundar sig på ett visst tänkesätt, vars principer man aldrig finner tydligare och mera medvetet uttalade än i Cartesius lära. Det är därför mycket naturligt att den sistnämnda i Paris och Frankrike blev en makt, mycket starkare än de kungliga dekreten, som den t. o. m. liksom inkognito gjorde beroende av sig; den blev dagens

mode, som man ovillkorligen hyllade. Andarna betedde sig cartesianskt.” (Cassirer.)

Occasionalismen (Geulincx, Malebranche)

Guds tillvaro, själens självständiga existens såsom ett tänkande väsen, den materiella världens existens såsom utsträckning och kvantitet menade sig Cartesius med sin metafysik ha till full evidens ådagalagt. Gud är den absoluta substansen, och ur hans väsen härflyter de båda härledda substanserna, tänkandet och utsträckningen, som är oberoende av varandra, men likväl hos människan står i kausal växelverkan.

Vid sitt försök att vidare utveckla denna metafysik och dess etiska konsekvenser måste Cartesius närmaste lärjungar och anhängare framför allt inrikta sig på dessa båda frågor: 1) hur förhåller sig de relativa substanserna till den absoluta? 2) hur förhåller sig de båda relativa substanserna inbördes? Särskilt det sistnämnda problemet syntes hos Cartesius ha fått en mycket otillfredsställande lösning. Om kropp och själ är absolut olikartade och av varandra oberoende substanser, hur skall man då kunna förstå ett kausalförhållande dem emellan? Mellan orsak och verkan måste råda *likhet;* man kan sålunda förstå att mekanisk rörelse framkallar annan mekanisk rörelse och likaså att tänkande framkallar annat tänkande. Hur däremot ett intryck på kroppen kan framkalla en föreställning eller en viljeyttring hos själen en rörelse hos kroppen är obegripligt. Saken blir icke klarare genom hypotesen om ”livsandarna” som förmedlare mellan substanserna. Läran om den psykofysiska växelverkan eller *influxus physicus* är den mest sårbara punkten i Cartesius’ metafysik och kräver en grundlig ombildning. Denna ombildning ledde till uppställandet av en egenartad åsikt om förhållandet mellan kropp och själ, som i filosofins historia är känd under namnet occasionalismen. Den utbildas först av en forskare från de katolska Nederländerna, *Arnold Geulincx.*

Geulincz skrifter, till stor del utgivna efter hans död, är talrika; huvudarbetet, som systematiskt utvecklar hans filosofi, bär samma titel som Spinozas, *Ethica.* Över hans personlighet och levnadsöden vilar ett visst dunkel. Född 1625 förvärvade han efter filosofiska och medicinska studier doktorsgrad vid Louvains universitet, där han åren 1651-63 höll talrikt besökta filosofiska föreläsningar. Detta år måste han emellertid - man känner icke anledningen - hals över huvud fly från Louvain, upptogs gästfritt av en vän i Leiden och verkade vid därvarande universitet till sin död 1669. Möjligen var han ett offer för de förföljelser som från teologernas sida anställdes mot cartesianerna vid Louvains universitet, möjligt också att något brott varit anledningen till hans flykt. En stor del av hans skrifter, däribland en metafysik och en serie kritiska anmärkningar till Cartesius’ *Principia,* utgavs postumt.

Utgående från Cartesius *cogito ergo sum* slår Geulincx fast att jagets enda verksamhet är det *medvetna tänkandet.* Blott så långt som det medvetna tänkandet sträcker sig räcker jagets verksamhet; dess gränser är också tänkandets gränser. Mina tankar är sålunda en produkt av min själs verksamhet. Men blott det, varom jag vet hur det sker, blott de processer, som faller inom mitt medvetna tänkandes sfär, är *mitt verk.* ”Det är omöjligt att man kan göra något, varom man icke vet hur det sker. Det, varom man icke vet på vad sätt det sker, det gör man

icke.” Nu är det emellertid tydligt att vi har en massa föreställningar, förnimmelser osv., om vilka vi icke vet hur de frambringas hos oss, och som icke beror av vår vilja. Till dem hör alla föreställningar om en materiell yttervärld. De måste sålunda frambringas av någon orsak utanför oss själva. Men hur är det möjligt att kroppen kan framkalla föreställningar hos själen? Fasthåller man vid den absoluta olikheten mellan kropp och själ, blir en växelverkan dem emellan omöjlig. Och dock lär oss erfarenheten tydligt att på vissa rörelser hos vår kropp följer vissa förnimmelser i vår själ och på vissa viljeriktningar i denna vissa rörelser hos kroppen. Detta är undret över alla under, det absolut oförklarliga, som icke klargörs av det populära föreställningssättet, till vilket Cartesius anslutit sig, enligt vilket kroppen ”inverkar på” själen och denna på kroppen. Att min tunga, säger Geulincx, då jag uttalar ordet *jord,* sätts i rörelse genom ett viljebeslut, är fullt lika obegripligt som om genom detta beslut hela jorden sattes i rörelse.

Endast genom att vädja till den gudomliga allmakten kan man lösa detta problem. Denna måste tänkas reglera förhållandet mellan kropp och själ så att ett intryck på kroppen *motsvarar* en förnimmelse hos själen och en viljeriktning hos denna en rörelse hos kroppen. Kausaliteten skjuts sålunda i sista hand tillbaka på den absoluta substansen. Gud är den verkliga orsaken, *causa effiiciens,* till *våra föreställningar om yttervärlden liksom till vår kropps rörelser.* Ett visst tillstånd hos kroppen blir för honom en *tillfällighetsorsak (causa occasionalis,* därav termen occasionalism) att framkalla motsvarande tillstånd (föreställning) hos själen, och en vilja hos denna likaledes en tillfällighetsorsak att framkalla en muskelrörelse. Själ och kropp förhåller sig till varandra som tvenne ur, som av en urmakare genom ständiga ingrepp regleras så att de följer varandra. Beträffande arten av denna gudomliga kausalitet uttrycker sig Geulincx något svävande; hans ståndpunkt växlar mellan ett teologiskt transcendent Gudsbegrepp, som kommer Gud att som en *deux ex machina* gripa in vid varje föreställning och kroppsrörelse, och ett mera panteistiskt-immanent Gudsbegrepp, som närmar hans mening till Spinozas. Det synes som om denna sistnämnda åsikt alltmer blivit uttrycket för hans verkliga uppfattning. (Enligt *Windelband* (Lehrbuch der Geschichte der Philosophie s. 349) framträder i den första, av Geulincx själv utgivna upplagan av etiken mera den förstnämnda ståndpunkten, medan den sistnämnda klarare kommer till synes i den postumt utgivna andra upplagan). Tingens eviga nödvändighet, de logiska satserna och naturlagarna blir enligt denna uttryck för Guds eget väsen; allt föds ur och sjunker tillbaka i denna världsharmoni. Människosjälarna är blott modifikationer av den gudomliga anden, de är *mentes creatae, aliquid mentis.* Ju mera Geulincx kommer att förlägga all kausalitet till Gud, desto mer berövar han tingen deras självständighet, desto mer betonar han också människans vanmakt mot bakgrunden av den gudomliga allmakten.

Härpå beror också det nära samband som råder mellan occasionalismens etik och metafysik. Mot den teoretiska satsen: ”Det, varom man icke vet på vad sätt det sker, gör man icke (själv)” svarar inom etiken satsen: ”Det man icke (själv) förmår, bör man icke vilja” *(ubi nihil vales, ibi nihil velis).* Geulincx etik bär därför prägeln av *religiös resignation* inför den gudomliga nödvändigheten. Kardinaldygden blir *ödmjukheten (humilitas).* Ty ödmjukheten är det etiska uttrycket för den riktiga och förnuftiga självkännedomen. ”Då vi vet vad vi i verkligheten är, är varje slags självförhävelse omöjlig; då sjunker de skenvärden ned till intet som förbländar egenkärleken. Vi genomskådar intigheten hos alla fåfänga önskningar och begär, och mängden av världsliga omsorger, som får sin näring i

dessa, upphör att plåga oss.” Denna ödmjuka självkännedom kommer oss att till världen och dess ting iakttaga ett *kontemplativt* snarare än ett aktivt förhållande. Här närmar sig etiken liksom metafysiken till Spinoza. Liksom för denne är för Geulincx *amor Dei,* kärleken till Gud, glädjen i betraktandet av den gudomliga nödvändigheten och resignationen inför de egna privata förhållandena det tillstånd som mer än allt annat ger själen lugn och styrka och frihet.

Hur sällsam den occasionalistiska teorin om förhållandet mellan kropp och själ än kan tyckas för det ”sunda förnuftet”, betecknar den likväl obestridligen ett avgjort framsteg framför Cartesius. Givetvis kan den på intet sätt karakteriseras som en *lösning* av problemet; ett problem, med vilket ännu i våra dagar psykologi och metafysik förgäves brottas, troligen därför att det är felaktigt uppställt. Vädjandet till den gudomliga allmakten kan rent teoretiskt sett icke betecknas annat än som en flykt till en *asylum ignorantiae.* Men det betydelsefulla däri ligger i det klara erkännandet av förhållandets obegriplighet. Om *kausalitet över huvud* till slut innebär något obegripligt, så gäller detta i eminent grad om kausalitet mellan tvenne absolut åtskilda substanser. Den skarpa och klara gränslinje som Cartesius dragit mellan själsligt och kroppsligt hade han i viss mening själv åter gjort ogiltig genom sin teori om deras kausala växelverkan. Occasionalismen gjorde först fullt allvar av denna gränslinje och drog den med obönhörlig konsekvens. Den vann flertalet av ”cartesianerna” för sig och däribland de mest betydelsefulla. Den djupsinnigaste bland dessa och tillika den som utövat störst inflytande på den kommande utvecklingen (på Spinoza och icke minst på Leibniz) är *Malebranche.*

Malebranche var en stillsam, meditativ och inåtvänd natur, en mystiker bland rationalister. Född 1638 i Paris inträdde han vid tjugoett års ålder som präst i ”Jesu oratorium”, en sammanslutning av fromma och lärda män som grundats i samma reformatoriska syfte och med i mångt och mycket likartade tendenser som de samtida jansenisternas och liksom denna i skarp och medveten konflikt mot de härskande jesuiterna. Malebranches ungdom, som förflöt under trägna filosofiska och filologiska studier, präglas av samma otillfredsställdhet med de traditionella vetenskaperna som vi fann hos Cartesius. Liksom denne saknade han hos dem metod och säkerhet. Studiet av Cartesius’ skrifter, som han begynte tjugosex år gammal, verkade på honom som en plötslig uppenbarelse. Här fann han den filosofiska metod som han så länge förgäves sökt. Från och med nu känner han det som sin livsuppgift att vidare utveckla sin store lärares tankegångar och visa deras enhet och överensstämmelse med den kristna läran, framför allt med Augustinus. År 1674 utkom hans huvudarbete *”De la recherche de la verite”,* som snart följdes av en lång rad filosofiska och religiösa traktater och stridsskrifter, vilka gjorde hans namn känt i vida kretsar, men också invecklade honom i långvariga strider med jansenisterna från Port-Royal och deras ledare Arnauld. Dessa ”män från Port-Royal” hade även på sitt sätt närmat sig Cartesius, och Malebranche ägde med dem en gemensam fiende i jesuiterna. Striderna mellan Malebranche och Arnauld rörde dogmatiska frågor: om den gudomliga försynen och nåden, om predestinationen, om frihet och nödvändighet hos den gudomliga viljan osv. Arnauld fann Malebranches filosofi naturalistiskt färgad; den band den gudomliga viljan under eviga och oföränderliga fysiska och moraliska lagar och upphävde på så sätt den gudomliga allmakten.

Malebranche, ”oratoriets store drömmare”, såsom Voltaire, vilken mycket beundrade hans filosofiska stil, kallat honom, framlevde i stillhet sina återstående dagar inom klostermurarna. Han avled vid sjuttiosju års ålder 1715. Ännu på sitt

sista sjukläger lärde han känna den engelske filosofen Berkeley, och man påstår att ett samtal som han hållit med denne rörande materiens realitet skulle ha uttömt hans sista krafter.

Det är i samma problem om förhållandet mellan själsligt och kroppsligt som mötte oss hos Geulincx som Malebranches tänkande har sin utgångspunkt. Men han närmar sig det mera från dess *kunskapsteoretiska* sida. Hur kan själen ha *kunskap* om kropparna, då dess väsen dock är av helt annan art än dessa? Kropparnas väsen är utsträckning och rörelse, själens tänkande och föreställning. Hur kan utsträckning och rörelse omsättas i tänkande och föreställning? ”Jag kan väl vara i stånd att följa solens verksamhet genom alla rymder mellan henne och mig; och då dessa rymder är fyllda av materia (i likhet med Cartesius förnekar Malebranche möjligheten av tomrum) så kan jag naturligtvis förstå att solen icke kan göra intryck på mig där varest hon är, att hennes verksamhet måste fortplanta sig till den punkt varest jag befinner mig, till mina ögon och genom dessa till min hjärna. Men i det jag sålunda fortskrider från rörelse till rörelse, förstår jag icke hur *ljusförnimmelsen* uppkommer hos mig. Rörelsens förvandling till ljus har alltid förefallit mig och förefaller mig alltjämt som något fullständigt obegripligt. Vilken sällsam metamorfos! En skakning eller ett tryck på mitt öga förvandlar sig till en ljusglans. Jag ser icke detta ljus i min själ, som har förnimmelsen, icke i min hjärna, där rörelsernas serie slutar, icke i mitt öga, där intrycket uppstår, utan i luften - i luften, säger jag, vilken är fullständigt oförmögen till en sådan modifikation. Vilket under!”

Kroppen kan icke vara orsak till föreställning, till en ljusglans. Jag ser icke detta ljus i min själ, emedan en kausalitet mellan kroppsligt och andligt - även med förmedling av ”livsandarna” - skulle vara något fullständigt obegripligt. Icke heller kan själen antas ha frambragt sin egen föreställningsvärld, ty den är icke beroende av vår vilja. Återstår blott en tredje möjlighet: det är Gud som är orsak till vår föreställningsvärld liksom till allt skeende i världen. ”Vi *ser alla ting* i Gud”, såsom Malebranche uttrycker det.

Gudskunskapen är, såsom Cartesius visat, den mest primära och ursprungliga, den evidentaste och klaraste kunskap hos oss. Och all kunskap om tingen, tillägger Malebranche, är blott en modifikation av Gudskunskapen. Gud bär inom sig de *intelligibla urbilderna* till den materiella världen, och det är dessa intelligibla urbilder *(mundus archetypus) vi* ser i Gud, då vi menar oss se kropparna. Här råder en genomgående motsvarighet mellan metafysik och kunskapsteori. Alla ting är blott yttringsformer eller *modi* av Guds väsen; så är alla speciella kunskaper blott modifikationer av vår kunskap om Gud. ”Alla särskilda idéer är blott participationer av den allmänna iden om det oändliga, liksom Gud icke har sitt väsen ur det skapade utan alla skapelser blott är ofullkomliga participationer av Guds väsen. Alla idéer som vi har om de enskilda tingen är blott begränsningar av skaparens ide.” Liksom rummet är de geometriska figurernas ”ort”, liksom dessa blott är begränsningar av rummet, så är Gud ”andarnas ort” och dessas verksamhet blott begränsningar av den gudomliga verksamheten. ”Låt oss hålla fast vid denna övertygelse: att Gud är den intelligibla världen eller andarnas ort, liksom rummet är kropparnas ort; att alla ting får sina modifikationer genom hans makt, i hans vishet finner sina idéer, genom hans kärlek sättes i rörelse på ett nödvändigt och lagbundet sätt! Och då hans makt och kärlek är han själv, så tror vi med aposteln Paulus att han icke är fjärran från någon av oss, ty i honom lever vi, röres och har vår varelse.”

Som med vår kunskap om de enskilda tingen förhåller det sig också med alla våra enskilda strävanden och begär. Liksom de enskilda kunskaperna är modifikationer av Gudskunskapen, så är varje enskild strävan blott en modifikation av en universell strävan: *kärleken till Gud.* Detta är måhända den djuptänktaste bland Malebranches satser, den som ger honom en plats bland alla tiders stora mystiker, denna sats att all kärlek till det enskilda, även i dess lägsta form, innerst är oändlighetslängtan, skapardrift, kärlek till det gudomliga, till harmoni och enhet. Det är den platonska läran om Eros, sådan den store grekiske tänkaren framställt den i sin skönaste dikt: läran att all kärlek till det enskilda, till sköna kroppar och former, till sköna själar, till ”dygder, vetenskaper och konster”, är kärlek till det skönas ide, till tillvarons urkälla. ”Vi kan”, säger Malebranche, ”blott älska enskilda ting, i det vi begränsar den kärlek vi hyser till Gud. Liksom vi därför blott älskar varje ting genom den kärlek vi hyser till Gud, så ser vi varje ting blott genom den kunskap vi har om Gud. Och alla speciella idéer som vi har om skapade ting är blott modifikationer av Skaparens ide, liksom all strävan efter det skapade blott är modifikationer av de mot skaparen riktade viljerörelserna.” Att tänka är att känna Gud, dunklare eller klarare, att vilja och att sträva är att älska Gud, dunklare eller klarare. ”Om vi icke såge Gud, så skulle vi *intet* se, om vi icke älskade honom, skulle vi älska *intet.”*

Kärlekslöshet och okunnighet har därför samma källa: de beror på att själen avlägsnat sig från tillvarons urgrund, från Gud. De är en *maktlöshet,* ett sjunkande mot icke-varat, eftersom Gud är all tillvaros innersta väsen. ”Utan Gud är människan orörlig som en klippa, dum som ett stycke trä.” All falskhet, alla misstag är en följd av denna *brottsliga separation* från Gud. Varifrån då denna avvikelse, då ju själarna framgått ur honom? Av *frihet!* Men här är den punkt där vårt begripande upphör. *La liberte est un mystere,* friheten är ett mysterium. Förhandenvaron av misstag och diffusa idéer är ett bevis för arvsyndens verklighet; i och för sig, skild från kroppen och i gemenskap med Gud skulle själen endast ha klara och adekvata idéer. Sinneskunskapen, som uppstår genom själens av Gud åvägabragta förening med kroppen, till prövning eller straff, ger oss endast diffus och oklar kunskap. Den visar oss icke tingen sådana de är i sig utan blott de intryck de gör på vår kropp; den säger oss vad som är nyttigt eller skadligt för denna, icke vad som är sant. ”Låt oss betrakta sinnena som falska vittnen med hänsyn till sanningen men som trogna rådgivare i fråga om livets uppehållande.” Endast i den klara tanken finns sanning. Och det är vår uppgift att från sinneskunskapens förvirring höja oss dit. Men detta kan endast ske genom den gudomliga nåden. Innerst är kunskapen en upplysning genom Gud. I hans ljus ser vi ljus.

Man finner hur Cartesius’ metafysik i sin vidare utveckling hos Geulincx och än mer hos Malebranche kommer att alltmer närma sig en panteistiskt färgad mystik. De relativa substanserna liksom sugs upp av den absoluta och blir blott ”modifikationer” av denna. All egentlig kausalitet flyttas in i denna. Malebranche har själv icke varit blind för de panteistiska konsekvenser som kan dras ur hans lära; men han söker värja sig mot dem och tar med hela sin samtid avstånd från deras konsekventa utbildning hos ”le miserable Spinoza”. ”Universum är i Gud men Gud är icke i universum” - med dessa ord söker han markera skillnaden mellan sin uppfattning och dennes och framhäva sitt teistiska gudsbegrepp. Själv anser han sig stå i bästa överensstämmelse med den kristna dogmatiken sådan denna utbildats av Augustinus. Med en viss rätt, ty som vi har sett finns det även i dennes spekulationer rörande Guds förhållande till världen ett panteistiskt drag. Men om

den katolske patern Malebranche själv menade att en djup klyfta skilde honom från den ryktbare judiske ”ateisten”, har eftervärlden dömt annorlunda. Icke med orätt har Victor Cousin, den kände franske filosofen i förra seklet, kallat Malebranche ”den kristne Spinoza”.

Spinoza

Spinozas huvudarbete, *Ethica ordine geometrico demonstrata,* utkom endast ett par år efter Malebranches *De la recherche de la vérité* och samma år som dess författare slutade sitt stillsamma meditativa liv i Haag. Hans namn stod icke på titelbladet. Namnet Spinoza var vid den tiden i alla rättänkandes ögon ett fälttecken för allt förkastligt och avskyvärt i mänskligheten. De milda, såsom Malebranche, talade om ”den olycklige Spinoza”; men vanligare var att orda om ”den avskyvärde ateisten”, ”den store bedragaren”, vars rätta namn enligt vad det fromma nitet ville göra troligt icke borde varit Benedictus (den välsignade, en direkt latinisering av Spinozas hebreiska namn Baruch) utan Maledictus, den förbannade. Teologie professor Christian Kortholdt i Hamburg skrev tre år efter filosofens död följande: ”Den efter den i Första Mosebok uttalade gudomliga förbannelsen törnbeströdda jorden (*spinoza terra*) har aldrig burit en mera förbannad varelse än denne Spinoza, vars verk är beströdda med så många törnen. Mannen var först jude, men senare utstött ur synagogan insmög han sig slutligen, jag vet icke genom vilka ränker och knep, bland de kristna.” Han var icke ensam om detta omdöme. *”Signum reprobationis in vultu gerens*”, bärande förkastelsens stämpel i sina anletsdrag, stod det lång tid efteråt på de bilder som plägade pryda Spinozas till Guds ära mer eller mindre vanställda levnadsbeskrivningar, vilka florerade i marknaden såsom varnande exempel.

För vår tid har Spinozas minne för länge sedan på ett glänsande sätt rehabiliterats. Han framstår som helgonet bland filosofer, som den som måhända mer än någon annan personlighet som historien känner i sitt liv och sin karaktär representerat idealet av ”den vise”, vars hela väsen är präglat av det gudomligas närhet. Den har gett Goethe rätt, när han nämner honom icke en ateist utan ”ein *gottrunkener* Mann”. Windelband, den kände tyske filosofen, yttrade i det tal varmed han 1877 celebrerade tvåhundraårsminnet av Spinozas död, dessa vackra och träffande ord: ”Såsom alla det mänskliga tänkandets heroer är Spinoza ett talande bevis för att det icke finns någon verklig genialitet och ingen verklig utveckling av andliga krafter, som når höjdpunkten, utan karaktärsstorhet. Om filosofins historia alltid med en viss högtidlighet dröjer vid Spinoza och med särskild förkärlek uppehåller sig vid hans betydelse, så beror detta framför allt därpå att hos honom människan lika mycket vinner vårt hjärta som filosofen fängslar våra tankar. Och det är mindre tragiken i hans livsöde, som han delar med så många andra, än det gripande intrycket av verklig inre storhet, på vilket detta allmänna intresse för allt som rör honom grundar sig. Om hans tankes klarhet överträffas av något, så är det hans karaktärs fläckfria renhet; det finnes hos honom icke någon vrå där lögnen kan dölja sig, och allt vad han gör, hans hela liv och verk, bär i sig den renaste sannings och fullaste övertygelses stämpel. Denna inre visshet, som präglas ut i hans filosofiska övertygelses matematiska formel, har tillika sitt ursprung i hans karaktär, som, fast grundad i sig själv, med stillsam mildhet går genom livet. Och denna inre fasthet åter kommer därav att alla krafter i hela hans livsutveckling med klart

medvetande riktar sig på ett enda stort mål, och denna åt alla håll strålande sanningskärlek har sina rötter just däri att det för Spinoza alltifrån ungdomen var fullt och heligt allvar med sanningen.

Tankearbetet var för honom på en gång en plikt och den högsta lycka, vetenskapen var för honom religion. Men även i en annan mening gäller det sistnämnda. Religiösa i ordets egentliga mening är alla motiv för hans tänkande. Ett djupt religiöst motiv, otillfredsställt av de positiva religionernas läror, bildar bakgrunden för hans hela verksamhet, och liksom hans hela tänkande är ett sökande efter Gud, framstår hans filosofi i sin fulländade gestalt som en grandios åskådning av det gudomliga.”

Som motto på ett verk av denne ”ateist”, hans avhandling om religionen, står det nytestamentliga ordet: ”Därav veta vi, att vi förbliva i Gud och Gud i oss, att han givit oss av sin anda.” Det torde vara svårt att finna en sats som bättre karakteriserar den mans livsverk, vars enda stora lidelse var *”amor Dei intellectualis”* (den intellektuella kärleken till Gud) och vars hela längtan var att kunna höja sig till åskådningen av livet och dess ting ”*sub specie aeternitatis”* (under evighetens synvinkel).

Baruch Spinoza föddes 1632, således vid den tid då det stora trettioåriga religionskriget sönderslet Europas hjärta. Familjen tillhörde en koloni portugisiska judar, vilka av inkvisitionen fördrivna från sitt hemland sökt en fristad i Amsterdam. Dessa Shylocks fränder, dessa dystra skäggiga Ahasverustyper, bekanta från Rembrandts teckningar, hade här organiserat sig till ett samfund, som stundom kallades ”det nya Jerusalem”. Med sitt folks hela seghet och fanatism höll de fast vid sina fäders tro och visade mot varje avfälling en grymhet, vari den spanska inkvisitionen synes ha varit deras läromästare. Det hemska öde som då Spinoza var åtta år gammal övergick den judiske fritänkaren Uriel da Costa stod som ett varnande exempel. Uriel da Costa hade från katolicismen övergått till sina fäders tro men senare i en skrift uttalat vissa tvivel på den ortodoxa judendomens sanning och bestritt läran om själens odödlighet. Hans trosförvanter nöjde sig icke med att offentligt utstöta honom ur synagogan utan angav honom även för myndigheterna i Amsterdam, som ådömde honom fängelsestraff. Därpå levde han under flera år i fullständig isolering, avskydd som en pestsmittad av både judar och kristna. Då han slutligen nedbruten av förföljelserna ödmjukt anhöll hos den judiska församlingen att bannlysningen skulle upphävas, ålades han en barbarisk botgöring. I hela församlingens åsyn avkläddes han och fick slita spö; naken låg han på tröskeln till synagogan, medan de rättrogna under skymfliga tillmälen trampade på honom. Detta skedde 1640 och Spinoza, som då var åtta år, har antagligen bevittnat det vidriga uppträdet. Uriel da Costa begick i förtvivlan självmord. Under träget studium av de heliga skrifterna och Talmud och den medeltida judiska skolastiken hade man i Amsterdams rabbinskola utvecklat en mystisk kabbalistisk filosofi med nyplatonska inslag. Spinoza lärde ingående känna den, och den torde icke ha varit utan inflytande på hans filosofi.

Tidigt röjde han stora anlag och bestämdes av sin fader (modern dog då han var blott sex år) till ett synagogans ljus. Han besökte i unga år rabbinskolan i Amsterdam och invigdes djupt och grundligt i den judiska teologin och filosofin. Tvivel på dess ofelbarhet synes snart nog ha vaknat hos honom. I sin teologiska avhandling, där han första gången framlägger de principer som långt senare blivit bestämmande för den nyare bibelkritiken, yttrar han: ”Jag skriver här intet, som icke

hos mig varit föremål för djup och långvarig eftertanke, och ehuru man i min barndom hos mig inplantade den traditionella åsikten om bibeln, måste jag dock slutligen helt uppgiva den.” - Från den judiska teologin vänder sig Spinoza till ett flitigt studium av sin samtids filosofi. Cartesius blev för honom liksom för Malebranche den store läromästare som lärde honom att finna sig själv. Hans grundsats att blott det kan fastslås som sanning som bär det klara och tydliga kriteriet på evidens inom sig självt var fullständigt i den unge judiske skeptikerns anda.

För att kunna läsa Cartesius’ arbeten i original måste Spinoza lära sig latin, det språk varpå han senare skulle nedskriva sina tankar. Han undervisades däri av en läkare, Frans van den Enden, en lärd humanist och frisinnad man, som ytterligare skall ha styrkt honom i hans tvivel på de heliga skrifternas absoluta sanning. ”Detta är”, försäkrar en av hans levnadstecknare, den fromme Colerus, ”ett faktum som jag, om det skulle behövas, kan bevisa genom vittnesbörd av många ärbara människor, som ännu lever; dessa goda människor välsignar ännu i dag sina föräldrar i graven, för att de bevarat dem från en så gudlös lärare och i tid ryckt dem undan satans egen skola.”

Länge kunde Spinozas brytning med sina fäders religion icke förbli en hemlighet. Man fruktade att den, om den bleve offentligen bekant, skulle tillfoga den judiska församlingen en obotlig skada. Man lovade honom ett årligt underhåll på 1000 gulden, om han blott ville bevara skenet och besöka synagogan. Spinoza svarade att han icke sökte rikedom utan sanning. En afton överfölls han av en fanatiker, som sökte genomborra honom med sin dolk. Spinoza undkom med en genomborrad mantel, som han senare bevarade som minne. Slutligen tillgrep man den sista utvägen: under högtidliga ceremonier bannlystes och utstöttes Baruch Spinoza ur synagogan. I detta dokument, som delgavs honom skriftligen - han hade vid denna tid redan lämnat Amsterdam - och som ännu finns bevarat, heter det: ”Enligt änglarnas dom och de heligas beslut bannlysa, utstöta, fördöma och förbanna vi Baruch Spinoza enligt Guds vilja och inför denna heliga församling och lagens rullar med de 163 heliga budord, som däri stå skrivna; med den förbannelse, med vilken Josua förbannade Jeriko, med den förbannelse, varmed Elisa förbannade gossen, med alla de förbannelser, som stå skrivna i lagens bok. Förbannad vare han om dagen, förbannad om natten, förbannad då han sover, förbannad då han står upp. Förbannad vare hans utgång och ingång. Må Herren aldrig förlåta honom. Må han låta sin nitälskan brinna över denna människa, som är förbannad med alla lagens förbannelser. Må han utplåna hans namn under himmelen och skilja honom från alla Israels stammar. - Men I, som hållen fast vid eder Gud, mån I alla leva och växa till. Sen till att ingen muntligen eller skriftligen tilltalar honom, att ingen bevisar honom någon tjänst, ingen dväljes med honom under samma tak, ingen på fyra alnars avstånd från honom, och att ingen av eder läser någon skrift som han skrivit.”

Spinoza svarade med en på spanska avfattad protestskrivelse, som tyvärr gått förlorad. Hans biografer har säkerligen på goda skäl förmodat att denna skrift i korthet utvecklade de grundtankar som han senare utförligt framlade i sitt verk *Tractatus theologico-politicus,* ”en farlig och fördärvlig bok”, säger den samtida franske teologen och filosofen Bayle, ”i vilken han instrött alla frön till den ateism som ohöljt framträder i hans postuma arbeten”. Här är därför rätta platsen att något dröja vid detta arbete, en vacker och lidelsefri apologi för tankefrihet och samvetsfrihet i den religiösa intoleransens och fanatismens tid, ett för det *historiska* betraktelsesättet av religionen banbrytande verk. Spinoza söker här klarläg-

ga religionens förhållande till filosofin, till staten och till bibeln. Vad det förstnämnda beträffar, så måste man göra klart för sig att filosofi och religion har helt olika syften: filosofin söker sanningen, religionen vill inplanta fromhet och en god levnadsvandel. Under nuvarande förhållanden vill man emellertid förblanda bådadera och gör religionen till en samling lärosatser och kulter, som staten med våld tvingar på den enskilde. Därmed lägger den ett träldomsok på människoanden och berövar henne både rätten och förmågan att tänka fritt samt inger henne den vanföreställningen att religionens väsen består blott i trälaktigt försanthållande och blind underkastelse under traditionella bruk. Icke nog med att filosofin lider därav; även religionen mister därigenom sin etiska innebörd och blir blott något utvärtes - en ”Afterdienst” för att begagna Kants uttryck i hans säkerligen *indirekt* av Spinoza starkt påverkade skrift om religionen. ”Jag har”, skriver Spinoza, ”ofta förundrat mig över att människor, som yvas över sin bekännelse till den kristna tron, dvs. kärlek, glädje, återhållsamhet och trohet mot hela världen, dock beständigt ligger i strid med varandra och dagligen över varandra utöser sin förbittring, så att deras verkliga tro mycket tydligare framgår ur detta handlingssätt än ur de ord de för på läpparna. Ty redan för länge sedan har det kommit därhän att vi nästan alltid blott av det yttre skenet och vissa bruk eller därpå, om någon besöker den ena eller andra kyrkan eller svär på den ene eller andre lärarens ord, kan bedöma om han är kristen, turk, jude eller hedning. För övrigt är levnadssättet hos alla detsamma.

Då jag efterforskade orsaken därtill, fann jag den däri att folket betraktar det som religion att anse kyrkans ämbeten och värdigheter som privilegier och hålla prästerskapet högt i ära. Då detta missbruk väl en gång fått insteg i kyrkan, uppstod genast ett starkt begär efter förvaltning av de heliga ämbetena just hos de sämsta människorna, ivern för utbredandet av religionen urartade i simpel girighet och ärelystnad, helgedomarna till teatrar, där icke kyrkoläraren utan talaren lät höra sig, som strävade, icke att undervisa utan att väcka beundran för sin person, att från sin predikstol offentligt angripa annorlunda troende och föredraga nya och sällsamma ting, som skulle slå folk med häpnad. På så sätt måste mycken strid, avundsjuka och hat uppkomma, som ingen tid har förmått bringa till tystnad. Därför må man icke förundra sig över att av den gamla religionen blott den yttre kulten blivit kvar (vari man synes tjäna Gud mera genom smicker än genom uppriktig tillbedjan) och att tron blott består i lättrogenhet och fördomar - och i vilka fördomar sedan! I sådana som förvandlar människor från förnuftiga väsen till oförnuftiga och gör allt för att förhindra att envar begagnar sin egen sunda omdömesförmåga för att skilja mellan sanning och lögn. Fördomar, som med avsikt synes ha utspekulerats för att fullständigt kväva förnuftets ljus. Fromheten och religionen består vid Gud nu blott i absurda mysterier. Om man fullständigt föraktar förnuftet, anser förståndet för i grund fördärvat och vänder det ryggen, så anses man, vilket är höjden av vanvett, just därför som gudomligt upplyst. I sanning, om de blott inom sig hade en enda gnista av det gudomliga ljuset, så skulle de icke ådagalägga sådant högmod utan lära sig att vörda Gud bättre än som nu genom hat och tvärtom genom kärlek till sina medmänniskor utmärka sig framför andra; de skulle då icke med förbittring förfölja annorlunda troende utan tvärtom förbarma sig över dem, om de verkligen hade omsorg om deras frälsning och icke blott om sin egen fördel.”

Statsmakten kan icke *påtvinga* någon en övertygelse i vetenskapliga och religiösa ting; den handlar icke blott orätt utan även oklokt genom att försöka det.

Staten har endast att sitta till doms över medborgarnas handlingar, icke över deras tänkesätt. Försöker den det senare, skapar den i bästa fall en stat av trälar, ovärdig fria män. Men vanligare är att sådana försök leder till split och strider i det inre. Tankefriheten är därför också ett värn om fred i staten. Den följer med nödvändighet ur statens uppgift, som är att trygga medborgarnas frihet och rätt. ”Statens ändamål är icke att härska eller att hålla människorna i fruktan utan tvärtom att befria envar från fruktan, på det han må leva i största möjliga trygghet, dvs. att han kan åtnjuta sin naturliga rätt till tillvaro utan att han själv eller någon annan lider därav. Det är, påstår jag, icke statens ändamål att förvandla människorna från förnuftiga väsen till djur eller automater utan fastmer att åstadkomma sådana förhållanden att själ och kropp ohämmat kan utveckla alla sina krafter, så att människorna kan göra fritt bruk av sitt förnuft och undvika att hatfullt eller arglistigt bekämpa varandra eller hysa fientlig sinnesstämning mot varandra. Statens uppgift är således i grunden frihet.” ”Blott på så sätt kunna alla människor av fritt hjärta och av hela sin själ tjäna Gud, blott så kan kärlek och rättfärdighet hållas i helgd av envar.”

Förnuftet kan nu emellertid slås i träldom icke blott av statens eller någon annan myndighets tvångsmakt utan även av auktoriserade heliga skrifter, vilkas bokstav uppges vara inspirerad av Gud själv. Större delen av Spinozas teologisk-politiska traktat är därför ägnad åt en undersökning av -bibelns förhållande till religionen. De resultat, till vilka Spinoza såsom bibelexeget kommer, har väl för oss numera blott kuriositetsintresse, hur epokgörande de än varit för samtiden. Men hans ovanskliga ära och banbrytande insats på detta område består i den klarhet och oförskräckthet varmed han hävdat att bibelns böcker måste för att rätt förstås studeras efter *historisk-kritisk metod.* Med detta yrkande förtjänar han kallas den moderna bibelexegesens grundläggare. Varje bok i bibeln måste ses i sitt tidssammanhang, man måste försöka rekonstruera den historiska miljön, de etiska föreställningarna osv. i dess författares samtid. Man måste jämföra och pröva de olika läsarterna, söka komma till klarhet om vem som är den verklige författaren och bedöma skriften med hans mått. En kritisk prövning i enlighet med dessa metoder visar oss en mångfald motsägelser, oriktiga historiska uppgifter, felaktig kronologi osv. i de bibliska skrifterna. Den visar vidare att de ingalunda alltid är författade av den vars namn de bär. Pentatevken kan icke vara skriven av Moses, då den tydligt hänsyftar på förhållanden långt efter hans tid, Samuelsböckerna icke av Samuel. Vad Jobs bok beträffar, framkastar Spinoza en förmodan, som den moderna litteraturforskningen synes vara benägen att bekräfta, nämligen att den är en efterbildning av något ”hedniskt” filosofiskt diktverk. - Men en bok som innehåller motsägelser, felaktigheter och varianter kan omöjligen i bokstavlig mening vara ”Guds ord”. Antingen måste människan suspendera sitt förnuft eller erkänna att bibeln icke är ofelbar. ”Den”, säger Spinoza, ”som anser bibeln sådan den föreligger som ett brev från Gud, som från himmelen sänts ned till människorna, skall utan tvivel högljutt anklaga mig för synd mot den helige ande, emedan jag påstår att bibeln innehåller felaktigheter, luckor, förfalskningar och motsägelser, att vi blott äger brottstycken därav och att grundskriften till det förbund som Gud slöt med Israel (dvs. de ursprungliga Moseböckerna) gått förlorad. Men de skall förvisso upphöra med sitt skriande, om de blott själva tillräckligt ingående undersöker saken.”

Karakteristiskt för hela Spinozas uppfattning om religionen är den skarpa motsättning han gör mellan en *historisk* (statuarisk) tro på vissa läror och meningar

och en *förnuftsreligion,* för vilken den förra blott kan betraktas som ett bräckligt hölje eller till vilken den på ett visst stadium i mänsklighetens historia är ett uppfostringsmedel. Den verkliga förnuftsreligionen finns icke i skrifter, men dessa kan väl dunklare eller klarare uttrycka dess innehåll. Judarnas statuariska religion bestod väsentligen i iakttagande av vissa stadgar, som föregavs uttrycka Guds eviga vilja. Denna skrivna lag med sina hotelser om straff och löften om belöningar hade en pedagogisk uppgift. ”Judarna fick sin religion såsom en skriven lag, emedan de på den tiden betraktades som barn. Men Moses och Jeremia siar dock om en kommande tid, då Gud skall skriva sin lag i hjärtat.” - Som man ser uttalar Spinoza här alldeles samma tanke som Lessing ett århundrade senare närmare utvecklade i sin geniala skrift *Erziehung des Menschengeschlechts.* Den teologisk-politiska traktaten blir över huvud taget tongivande för hela upplysningstidens syn på det religiösa problemet, åtminstone hos denna tids djupare andar. Varken Kants eller Lessings religionsfilosofi är tänkbar förutan detta ”den religiösa toleransens klassiska manifest”. Hade icke den senare just Spinoza i tankarna, när han i sitt berömda toleransdrama *Nathan der Weise* lade sin ljusa, milda och klara åsikt om religionens väsen och de olika religionslärornas med all utvärtes skiljaktighet inre väsensfrändskap i munnen på en jude?

Spinoza övergick aldrig till kristendomen, såsom ofta oriktigt uppgivits. Det låg icke för hans natur att binda sig vid religiösa läror och bekännelser. Men han är sympatiskt stämd mot denna i dess friare former; han ser i Kristus ”icke så mycket en profet som Guds egen röst” (os *Dei),* ty hans föreskrifter närmar sig långt mer förnuftsreligionen än den mosaiska lagen och kan i så måtto kallas dess fullbordan. Men om dogmen om Kristi gudom och människoblivande yttrar han i ett brev följande: ”Då några kyrkor påstår att Gud antagit mänsklig gestalt, anmärker jag uttryckligen att jag icke förstår vad de menar därmed. Ja, uppriktigt sagt, synes mig vad de därmed säger fullständigt lika absurt som om de sade att en cirkel antagit kvadratens natur.” Och gentemot kristendomens förläggande av livets tyngdpunkt till andra sidan graven, dess *memento mori,* sätter Spinoza, däri en äkta son av renässansen, upp sitt *memento vivere.* En religion, som livnär sig av fruktan för straff och hopp om belöning i ett kommande liv, är en vrångbild av all äkta fromhet. Om detta slags religiositet yttrar han i etiken: ”Fromhet och religion och över huvud allt, som hör till själsstorhet, anser de som ett ok, och de hoppas på att efter döden kunna avkasta detta och mottaga lönen för sin trältjänst, dvs. för sin fromhet och sin religion. Men ej blott genom detta hopp utan även och än mer genom fruktan att efter döden drabbas av kvalfulla straff kan de förmås att leva efter den gudomliga lagens föreskrift, i den mån deras egen torftighet och deras maktlösa ande förmår det ... Men den verkliga saligheten består i kärleken till Gud. Därigenom att anden kommer i åtnjutande av denna gudomliga kärlek eller salighet, får den makt att tygla begären.”

Sådana är grunddragen av Spinozas förnuftsreligion. Måhända förefaller den oss föga märklig eller originell. Men mellan oss och Spinoza ligger seklers strider och kättarbål. Och mellan oss och Spinoza ligger upplysningstiden, som skulle göra hans tankar fruktbringande. Med sin syn på det religiösa problemet var den judiske tänkaren långt före sin tid. Hade han utstötts och förbannats av sina forna trosfränder, så blev förbittringen efter offentliggörandet av traktaten från de kristnas sida icke mindre. En anonym författare från 1672 går så långt i sin heliga vrede att han låter oss veta att boken ”tillsammans med djävulen är fastkedjad vid helvetet.” - Spinoza själv synes att döma av hans verk och skrifter ha skänkt dessa

smädelser föga uppmärksamhet. Fylld av den stora ro och lycka som han fann i betraktandet av den gudomliga nödvändigheten och lagbundenheten i tillvaron arbetade han i stillhet på sitt stora verk om de mänskliga affekterna och såg i den förbittring, som slog honom själv till mötes, endast en bekräftelse på sanningen av sina satser.

Men var gång trångbröstad fanatism och religiös intolerans hotar att rycka till sig spiran och vill förmå människoanden att böja sig i träldom, borde man dra fram den teologisk-politiska traktaten såsom ett tungt och blankt vapen i tankens rustkammare.

De närmaste åren efter flykten från Amsterdam tillbragte Spinoza på landsbygden ej långt från Leiden. I ensamhet och stillhet mognade här hans filosofi. Med sina vänner i Amsterdam stod han i flitig brevväxling, som sällan rörde sig om hans personliga förhållanden men desto mera kring de stora problem i vilka han levde. En del av dessa brev har bevarats och ger en god inblick i hans filosofiska utveckling. Året 1663 flyttade filosofen till den lilla byn Voorburg vid Haag och sex år senare till själva staden Haag, där han kvarstannade till sin död 1677.

Ett sparsamt uppehälle förvärvade sig Spinoza av sina händers verk. Han slipade glaslinser, en konst vari han uppnått sådan färdighet att de ännu efter hans död skall ha varit mycket efterfrågade. Men under nattens stilla timmar mejslade han i ensamhet och ro ut sina satser i etiken.

Det vilar ingen dyster och världsfientlig prägel över denne ensamme, fattige och hatade mans liv. Tvärtom ligger däröver något av den *hilaritas,* det ljus och den glädje som han själv prisat som det högsta. Ur hans brev träder oss denna stämning till mötes. Vänner och fiender har enhälligt intygat hans mildhet, hjälpsamhet, sinneslugn och oegennytta. Det goda är hos honom natur; därför har han så lätt att följa sitt eget sköna recept mot det onda i världen: att fylla sinnet med glädje, att ignorera och se mot ljuset, *bene, agere et laetari,* göra gott och glädjas. I ett av sina brev till en adressat, som begär upplysning om hans tankar om det onda i världen, anmärker han i förbigående: ”Jag underlåter gärna det onda, emedan det är *min natur* emot och emedan det för mig bort från kunskapen om och kärleken till Gud.” Sinneslugn och glädje och mildhet även mot motståndarna är för honom något lika naturligt som det är naturligt för ljuset att lysa och för elden att värma. Och om han lever som en asket - vilket ingalunda varit en nödvändighet för honom, då hans vänner ofta erbjöd honom ekonomiskt understöd - så är det icke världsförakt och mörk livsförnekelse som på detta sätt tar sig uttryck. Lika litet som förvärvsbegäret kunde ärelystnaden slå rot i Spinozas själ. Den, säger han i sin lilla skrift ”*Om förståndets förbättring”* (De emendatione intellectus), som eftersträvar äran blir aldrig en fri och därför aldrig en i ordets djupare mening lycklig människa. ”Ty vi blir då tvungna att inrätta vårt liv efter andra människors omdömen och alltså att fly det som andra plägar fly och eftersträva det som andra eftersträvar.”

Då den förut omnämnda teologiska avhandlingen utkommit (1670) och författaren blivit känd, bröt en storm lös mot Spinoza. Främst i den mot honom igångsatta kampanjen utmärkte sig de protestantiska teologerna. ”Man kan betvivla”, skriver en samtida teolog, en bland många, ”att bland det stora antalet av dem, som Satan mutat att förvränga all gudomlig och mänsklig rätt, man kan finna någon som så ivrigt bemödat sig därom som denne till den största skada för både kyrka och stat födde bedragare.” Spinoza bläddrar en dag i en bokhandel igenom

en dylik hatfull stridsskrift; intet kan vara mera betecknande för honom än det goda lynne varmed han i ett brev till en vän berättar härom: ”Boken, som en professor i Utrecht skrivit och som efter hans död utgivits, såg jag i en bokhandlares skyltfönster, och av det lilla, som jag vid detta tillfälle läst däri, märkte jag att den icke var värd att läsa, än mindre att bevaras. Därför lämnade jag både bok och författare i sticket. Dock måste jag i mitt stilla sinne le och tänka på, hur alltid de okunnigaste människor är de som är mest färdiga att skriva och säkrast på sin sak. Bokhandlarna tycks göra med sina varor liksom hökarna, som alltid först skyltar med det billigaste och sämsta. Man påstår att djävulen är mycket slug, men jag tror att dessa människor är ännu mera inpiskade.” - Till en annan vän vänder han sig med förfrågan, vilka punkter i traktaten som egentligen väckt mest anstöt. Det är hans avsikt att framdeles närmare belysa dem. Adressaten anger tre: att Spinoza synes identifiera Gud och naturen, att han förnekar undrens verklighet och att han icke uttalat sin mening om Kristi person och verk. Spinoza svarar med ett brev, som med all önskvärd klarhet anger hans ståndpunkt och tillhör hans från filosofisk synpunkt mest betydelsefulla. ”Om Gud och naturen”, skriver han, ”tänker jag på ett helt annat sätt än de kristna i nyare tid. *Ty jag anser Gud vara den inre orsaken till alla ting, icke den yttre.* Jag säger med Paulus, måhända också med alla antika filosofer, och jag vågar med hänsyn till vissa, visserligen på många sätt förfalskade traditioner tillägga med alla hebréer från gamla tider, att alla ting i Gud leva, röras och hava sin varelse. Menar man åter med natur blott massa eller kroppslig materia, så är det absolut oriktigt, om man påstår att jag i denna mening anser Gud och naturen för ett och samma och stöder den teologiska traktaten på ett sådant Gudsbegrepp. Vad vidare *undren* beträffar, så är jag övertygad om att sanningen av den gudomliga uppenbarelsen blott kan grundas på dess vishet men icke på underverk, dvs. på okunnighet om orsakerna. Religion och vidskepelse skiljer jag åt på så sätt att den förra grundar sig på sanningen, den senare på okunnighet; därpå beror det, tror jag, att de kristna skiljer sig från annorlunda troende, icke genom tro, kärlek och andra andens frukter utan blott genom andra tänkesätt; som alla andra grundar de sin tro på under, dvs. på okunnighet, fanatismens källa, och på så sätt förvandlar de den sanna tron till vidskepelse.” - ”Om den sista punkten skall jag öppet uttala min mening. Jag anser det icke nödvändigt för saligheten att känna Kristus efter köttet; helt annorlunda tänker jag däremot om Guds evige son, dvs. Guds eviga vishet, som uppenbarats i alla ting, men klarast i människoanden och bland alla människor klarast hos Jesus Kristus, ty utan den vishet, som ensam lär oss att skilja det sanna från det falska, det goda från det onda, kan ingen bliva salig.”

Ett försök som Spinoza två år före sin död gjorde att utge sin etik strandade på teologernas motstånd. Under sitt eget namn utgav han själv endast ett tidigare verk, som i matematisk ordning framlade Cartesius’ filosofi; det var närmast avsett för en ung lärjunge, som han undervisade i filosofi, men publicerades på uppmaning av hans vänner. Den teologiska traktaten var anonym. Samma år som Spinoza slutade sina dagar utgav hans vänner hans *Opera posthuma.* De innehåller förutom Etiken en *politisk* traktat *(Tractatus politicus),* som filosofen dock aldrig hunnit avsluta, den förut omnämnda skriften om förståndets förbättring, ett antal brev och ett utkast till en hebreisk grammatik. Jämte en först i förra seklet funnen ungdomsskrift ”Om Gud, människan och hennes lycka” (vanligen kallad *Tractatus brevis)* och ytterligare ett antal brev är de nu omnämnda skrifterna allt vi äger av Spinozas hand.

Spinoza led av ärftlig bröstsjukdom, som vållade honom svåra lidanden och försvagade hans arbetskraft. Aldrig, försäkrar enstämmigt hans bekanta, gick likväl ett ljud av klagan över hans läppar. Frimodigt och stilla som han levt mötte han döden, som träffade honom vid fyrtiofem års ålder, den 21 februari 1677. Ingen utom en läkare, en viss Schuller, som uppsatt en skriftlig redogörelse för saken, var närvarande i hans dödsstund. Dagen förut hade Spinoza på sitt vanliga sätt besökt sitt värdfolk, och samtalet hade rört sig om en passionspredikan som de hört. På sin dödsdag, som var en söndag, gick han ännu en gång ned för att hälsa på sina vänner i huset, innan dessa begav sig till kyrkan. När de vid tretiden på dagen kom hem erfor de att Spinoza var död. Schuller hade anlänt samma dag. Några dagar senare skriver denne till Leibniz : ”Jag måste nämna för er att den berömde Spinoza dukat under för sin svåra sjukdom och den 21 februari utbytt livet mot döden. Det ser ut som om denna oförmodat träffat honom, ty han skildes från oss utan testamente, utan att kungöra sin sista vilja.” - Dock hade Spinoza ett år tidigare i ett brev till en vän antytt det annalkande slutet.

Naturligtvis igångsattes genast till fromma själars uppbyggelse och syndares varning skräckinjagande rykten om den store ateistens död. Man visste snart att berätta att han under outsäglig ångest bekänt sina synder. Andra försäkrade att han begått självmord för att förskona sina fiender från att befläcka sig med ett brott (!!), andra åter att han bedövat sig med narkotiska gifter. Den gode prästen Colerus ondgör sig i sin biografi över att en barberare efter filosofens död avlämnat en räkning, på vilken han skrivit ”salig herr Spinoza”. ”Om denne man hade vetat vilka religiösa grundsatser Spinoza hyste skulle han icke så lättsinnigt ha brukat ordet salig. Eller var det blott en gamma slentrian, som kom honom att begagna detta ord t. o. m. om en människa som dött i obotfärdig förtvivlan?”

Vi har här något mera ingående dröjt vid Spinozas livsöde och personlighet, emedan hans filosofi så intimt sammanhänger därmed och måste ses mot denna bakgrund. En filosof kan icke tala mera opersonligt än han gjort i sitt huvudarbete, Etiken. Tankegångarna är här iklädda de geometriska bevisens tunga järnrustning, de skrider fram i propositioner och demonstrationer och bygges upp som Euklides böcker. Det är naturligtvis ingen nyck som kommit Spinoza att använda denna svårhanterliga metod. Det är, såsom redan antytts, den höga uppskattningen av den matematiska kunskapsarten som kommer rationalismen att söka överföra den även på metafysiken. Icke desto mindre är denna järnrustning mera till hinders, åtminstone för en modern läsare, då han söker förstå Spinozas filosofi. Ingen tror, såsom Hans Larsson med rätta anmärker, på matematiska bevis när det är fråga om känslor och affekter. Men på en *personlighet* tror man. I varje fall på en sådan som Spinozas. Man måste se den för sig bakom Etikens propositioner, för att de skall bli levande och sanna. Man måste se den vise, milde, stillsamme tänkaren bakom satsen att hatet aldrig kan vara något gott och att glädjen är det värdefullaste i livet. Man måste se den frie, oförfärade och frimodige mannen bakom ord som dessa: ”Den fria människan tänker på intet så litet som på döden och hennes vishet består icke i meditation över döden utan över livet.” - Man måste förstå ljuset och renheten över denna människa för att fatta innebörden av hans lära om kärleken till Gud och åskådningen av tillvaron under evighetens synvinkel.

Spinoza var själv så övertygad om sin filosofis sanning att han kunde skriva: ”Jag tror icke att jag funnit den bästa filosofin, utan jag vet att jag funnit den sanna.” Senare tider har icke dömt på samma sätt. Men om man icke känt sig överty-

gad om sanningen av Spinozas filosofi, stödd på matematiska bevis, har dock människan alltid haft sin övertygande kraft.

Vi har upprepade gånger betecknat parallellismen mellan tänkande och existens såsom den metafysiska rationalismens grundprincip. Ju vissare vår kunskap om någonting är, desto mera realitet besitter kunskapens objekt. I Spinozas filosofi drivs denna tanke till sin spets. Icke med orätt har därför denna filosofi ofta betecknats som själva urtypen för dogmatisk metafysik, ordet taget i Kants mening. En filosof måste antingen vara spinozist eller kantian, säger Fichte.

Det högsta, vissaste begreppet, som bildar underlaget för alla andra begrepp, är substansen. Substansbegreppet befinner sig liksom i begreppspyramidens bas och bär upp alla andra begrepp utan att själv uppbäras av något. ”Med substans menar jag det som är i sig självt och fattas genom sig självt, dvs. något, vars begrepp icke för att kunna bildas har behov av begreppet om något annat.” Substansens realitet eller tillvaro följer ur själva dess definition. I grunden upprepar Spinoza här tankegången från det ontologiska Gudsbeviset. Ett tings ”natur” är för honom alldeles liktydig med dess adekvata definition. Till triangelns ”natur” hör att dess vinkelsumma är två räta. ”Eftersom till substansens natur hör att den är till, måste dess definition med nödvändighet innesluta existens, och följaktligen kan man redan ur dess definition sluta sig till att den existerar.” Substansen är intet annat än själva varat, och det skulle vara en logisk motsägelse att påstå att varat icke existerade. ”Skulle någon därför påstå att han hade en klar och tydlig, dvs. en riktig idé om substansen och tvivlade på att den existerade, då vore det i sanning som om han sade att han hade en riktig idé och likväl betvivlade dess riktighet.” Substansen måste vara en, ty då den i sig innesluter allt vara, måste den vara oändlig. Varje begränsning av dess väsen, varje närmare bestämning därav skulle vara en negation av varat: omnis determinatio negatio. Spinoza följer här, som vi ser, samma linje som nyplatonismen, medeltidens ”negativa teologi”, Cusanus och Bruno. Funnes det nu flera substanser, skulle de icke i alla avseenden vara oändliga; följaktligen måste det blott finnas en enda. Denna oändliga, eviga, fullkomliga substans, själva varat, är vad Spinoza kallar Gud.

Varje enskilt ting existerar till följd av någon bestämd orsak, som i sin tur återgår på en annan och så i det oändliga. Men substansen själv kan icke vara till i kraft av någon annan orsak; den är sin egen orsak, causa sui. Substansen existerar, emedan existens hör till dess natur; den kan därför kallas fri orsak till sig själv. Ty ”det väsen kan kallas fritt, som blott existerar i kraft av sin naturs nödvändighet och endast genom sig själv bestämmes i sin handling”. Guds frihet är tillika en nödvändighet; dvs. en nödvändighet som följer ur hans eget väsen. Den är ett med de eviga och oföränderliga lagar som uttrycker hans natur. I motsats till *denna* nödvändighet sätter Spinoza den nödvändighet hos tingen som beror av *utifrån* påtvingade orsaker: ”Nödvändigt eller rättare tvångsbestämt kallas det som i sitt sätt att vara och verka på detta sätt och icke annorlunda bestämmes av *något annat.”* ”Orsak till sig själv”, ”inre nödvändighet”, ”frihet”, ”oändlighet” är i själva verket endast olika uttryck för begreppet substans. Därtill kommer ännu ett: *evighet.* Ty - ”med evighet (tidlöshet, *aeternitas, i* motsats till ändlös tid, *sempiternitas)* menar jag tillvaron själv, så till vida som den förstås såsom följande med nödvändighet ur de blotta definitionerna på det eviga. Ty en sådan tillvaro måste som evig sanning uppfattas som tingets väsen och kan därför icke förklaras genom tidsbegreppet, även om man därmed menar en tid utan början eller slut”.

Det gudsbegrepp som ligger till grund för denna metafysiska dialektik förefaller vid flyktigt påseende lika abstrakt och dött som eleaternas enhetliga *vara.* Det är fullkomligt *opersonligt.* Spinoza är angelägen om att göra rent hus med varje slags antropomorfism i vår gudsföreställning. ”Det finnes de som föreställer sig Gud som en människa med kropp och själ och underkastad mänskliga affekter. Hur fjärran dessa emellertid är från ett riktigt begrepp om Gud framgår tydligt av det som redan nu blivit bevisat.” Men det finns ett finare slags antropomorfism, den som visserligen icke direkt tänker sig Gud i analogi med människan men dock som ett väsen handlande i riktning mot vissa *ändamål* och länkande händelserna i natur och historia i överensstämmelse därmed - ett slags ”försyn” således. För att förstå Spinoza måste man frigöra sig även från alla dylika föreställningar. Det finns enligt hans mening inga ändamålsorsaker utan blott nödvändiga verkande orsaker. Ändamålsorsakerna är blott antropomorfa. föreställningar, en ”okunnighetens asyl”, som människor tillgripit emedan de tror att Gud handlar på mänskligt vis. Spinoza har här dragit ut de yttersta konsekvenserna av den mekaniska naturförklaringen och befinner sig i skarpaste opposition mot Aristoteles och skolastiken. I det viktiga tillägget till Etikens första bok, där han ger en grundlig och djupgående utredning av sin uppfattning på denna punkt, yttrar han: ”Emedan människorna gör allt för något ändamåls skull, nämligen för den fördels skull, som de eftersträvar, vill de blott veta ändamålet med tingen och är belåtna om de blott får veta detta, emedan de då icke har någon anledning att vidare befatta sig med dem. Då de vidare hos sig själva och andra lägger märke till åtskilliga medel, som i hög grad bidrar att gagna deras syften, såsom ögonen vid seendet, tänder att tugga med, växter och djur att föda dem, solen till ljus, havet att livnära fiskarna osv. så kommer de på den tanken att allt i naturen är till för deras nytta. Och då de vet att dessa medel är upptäckta men icke frambragta av dem, har den tron uppstått att det måste vara någon annan som till deras gagn frambragt dessa redskap. Ty då de väl en gång vant sig att betrakta alla ting som medel, kan de icke tro att de frambragt sig själva, utan sluter sig till att det måste finnas någon eller några ledare av naturen, utrustade med samma frihet som människor, vilka i allt sörjt för deras bästa och utrustat allt att tjäna dem. Därav deras tro att gudarna styr allt till människans bästa för att göra människan sig förbunden och skörda pris av henne. Därpå beror det att de uttänker än det ena än det andra sättet att dyrka Gud för att Gud skall älska dem mer än alla andra människor och styra hela naturen så att den gagnar deras blinda begär och omättliga girighet. På detta sätt har denna fördom växt ut till en vidskepelse, som slagit djupa rötter i själarna. Detta är orsaken till att alla gör sig så stor möda med att finna och förklara ändamålsorsakerna till alla ting. Men då de söker visa att naturen icke gör något utan ändamål, har de, synes det mig, icke visat något annat än att naturen och gudarna är lika stora dårar som de själva ... Bland många nyttiga ting i naturen måste de ju dock lägga märke till åtskilliga skadliga: stormar, jordbävningar, sjukdomar osv., och sådant tror de inträffa på grund av att gudarna vredgas över att människorna kränkt dem eller begått något fel i sin gudsdyrkan. Och ehuru erfarenheten ständigt motsäger detta och med otaliga exempel visar att både rättfärdighet och orättfärdighet vederfares både gott och ont, släppte de likväl icke denna ingrodda fördom ... De tog för givet att gudarnas planer vida översteg människornas fattningsförmåga.” Antag, fortsätter Spinoza, att en tegelpanna faller ned från ett tak och dödar en människa, som just råkar gå förbi på gatan. Man resonerar då ofta så här: ”Hade icke stenen till detta ändamål i enlighet med Guds vilja fallit ned, hur skulle väl så många omständigheter ha kunnat sammanträffa genom en slump?” ”Invänder man att det be-

rodde på en vindfläkt, som drog fram just då en människa gick förbi, svarar de: Varför kom vindfläkten just då? Varför gick människan just då förbi? Genmäler man: Vinden började blåsa, emedan havet dagen förut, då det ännu rådde lugnt väder, kom i rörelse, och en människa gick just då förbi, emedan hon var inbjuden av en vän, så svarar de: Varför kom havet i rörelse, varför var människan just då inbjuden? Och på detta sätt upphör de icke att fråga vidare, ända till dess man tar sin tillflykt till Guds vilja, dvs. till en *asylum ignorantiae"*

Spinozas Gud handlar således icke efter någon "plan" och med någon "mening". Han handlar i överensstämmelse med sin naturs eviga lagar. Man kan icke, åtminstone icke i ordets vanliga mening, tillskriva Gud vare sig förstånd eller vilja. Om han strävar efter något, skulle detta ju innebära en ofullkomlighet hos honom. För Gud är tänka och vara ett och detsamma: hans tänkande är på samma gång skapande, människans tänkande är blott reproducerande. Guds förstånd och vilja, om man över huvud vill använda dessa uttryck, är därför ett med hans eviga, fritt nödvändiga natur. "Skall de betraktas såsom hörande till Guds eviga väsen, måste man helt visst med dessa båda egenskaper mena något helt annat än som vanligen sker. Ty det måste vara en himmelsvid skillnad mellan det förstånd och den vilja, som tillskrivs Guds väsen, och vårt förstånd och vår vilja, och de kan icke ha något annat än namnet gemensamt. De liknar varandra ungefär så som stjärnbilden Hunden liknar det skällande djuret."

Spinozas Gud är nödvändigheten, de eviga, järnhårda, ofrånkomliga lagar som reglerar allt skeende. Visserligen faller icke en sparv till marken i strid mot dessa lagar, men bakom dem står ingen kärleksfull vilja utan en marmorkall indifferens för vilken alla tillvarons kval och fröjder är nödvändiga verkningar ur nödvändiga orsaker men intet mer. Det ser ut som om Viktor Rydbergs Grubblare haft Spinozas Gud i tankarna, när han beskriver den mekaniska världsåsikten i ord som dessa:

Där vävas kretsande i rymden stjärnor
och tankar, kretsande i mänskohjärnor.
Där väves alstringen, där väves döden,
och tingens skepnader och folkens öden.

– – –

Allverkarn, du i denna vävstol skådar,
som driver skytteln mellan orsakstrådar,
är icke skaparkärlek, skapartanke,
men marmorkall, Medusalik Ananke.
Lyft dina händer ej i bön till henne!
Det finns ej skymt av liv på hennes änne,
ett självmedvetet mål styr icke armen,
och utan hjärta är jättinnebarmen.

Windelband har träffande betecknat denna åskådning som *matematisk panteism.* Liksom de geometriska figurerna är partiella begränsningar av rummet, så

är enligt Spinoza tingen partiella, lagbundna begränsningar eller modifikationer av Guds väsen. Tillvaron stelnar och fryser för denna syn till ett tidlöst system av nödvändighet, vari egentligen ingenting sker. Allt blir en serie logiska grunder och följder eller - vilket för Spinozas sätt att se är detsamma - orsaker och verkningar. Det finns i och för sig i denna tillvaro inga *värden,* vare sig negativa eller positiva. Det är lika oriktigt att säga att denna tillvaro är skön som att den är ful, god som ond. I verkligheten är den intetdera: den *existerar,* detta är allt. All värdering är något av det mänskliga föreställningssättet infört i tillvaron; den är i grunden en antropomorfism i subtilare form. ”Sedan människorna väl en gång intalat sig att allt skedde för deras skull, måste de anse det hos varje ting som det väsentligaste, som var dem till största nyttan, och skatta allt det som det bästa, som hade den angenämaste verkan på dem. Därför kom de att bilda begrepp, med vilkas hjälp de förklarade tingens natur, sådana som följande: gott och ont, ordning, förvirring, varmt, kallt, skönt och fult.”

Och dock har vi med detta betraktat Spinozas gudsbegrepp liksom blott från dess ena sida. Gud är icke blott den döda nödvändigheten, han är därjämte den levande och skapande principen. Jämsides med den matematiska panteismen går hos filosofen en *dynamisk* panteism. Det vore eljest omöjligt att förstå hur hans Gud kunde tillfredsställa ett religiöst behov. Gud är ett med naturen: *Deus siae natura.* Men det är icke den döda massan utan den levande och skapande naturen, den organiska allenheten, som är Gud själv. Han är, såsom filosofen med en från skolastiken lånad term säger, *natura naturans.* Hans väsen är icke blott existens utan även *makt* (potentia). ”Menar man med natur”, säger Spinoza i ett redan ovan citerat brev, ”blott massa eller kroppslig materia, så är det absolut oriktigt, då man säger att jag anser Gud och naturen för ett och detsamma. Men jag säger med Paulus att i Gud alla ting leva, röras och hava sin varelse.” ”Allt som existerar finnes till i Gud, och utan Gud kan något varken existera eller tänkas”, heter det i etiken. Hur mycket nu än Spinoza vill göra alla värden till blott subjektiva projektioner av mänskliga strävanden och begär på det absoluta, kan han dock icke undgå att själv införa *ett* värdebegrepp, som skall äga objektiv giltighet. Gud är *fullkomlig. Och* nästan omärkligt kommer detta värdeattribut att dra med sig andra; Gud blir ordning, harmoni, *förnuft.* Det är icke en *blind* kausal nödvändighet utan en förnuftig, rationell nödvändighet som bestämmer skeendet i världen. Substansen - lagen blir på samma gång världsförnuftet, logos, som man frivilligt bör underordna sig. Att följa naturens lagar är för Spinoza liksom för stoikerna detsamma som att leva ”i överensstämmelse med förnuftet”. - Om Spinozas gudsbegrepp å ena sidan får ses mot bakgrunden av den nya naturvetenskapen med dess mekanisk-matematiska metod, så får man icke glömma att han å. andra sidan fortsätter linjen från nyplatonismen över den medeltida mystiken till renässansfilosofin och att denna linje pekar framåt mot Goethe och Schelling. Man *kan* ur Spinozas etik läsa ut en världsåskådning sådan som den i de ydbergska stroferna skildrade. Men man kommer nog dess andemening närmare i Goethes metafysiska diktning. Goethes *Gott-Natur* är ju Spinozas *Deus siae natura,* avklädd sitt matematiska hölje. Det är spinozistisk filosofi i ord som dessa:

Kein Wesen karm zu nichts zerfallen!
Das Ewige regt sich fort in allen,
Am Sein erhalte dich beglückt!

Das Sein ist ewig: denn Gesetze
Bewahren die lebend'gen Schätze,
Aus welchen sich das All geschmückt.

Och liksom för Spinoza består för Goethe den högsta och djupaste visdomen i åskådningen av naturen eller Gud i hans eviga liv och verksamhet i tingen:

Was kann der Mensch im Leben mehr gewinnen,
Als dass sich Gott-Natur ihm offenbare?
Wie sie das Feste lässt zu Geist verrinnen,
Wie sie das Geisterzeugte fest bewahre.

Då alla ting är i Gud, visserligen icke så att han är en död algebraisk summa av dem utan så att han är deras inre liv, varförutan de mister sin existens och sitt väsen, så uppstår frågan varifrån då det ofullkomliga stammar, då ju Gud är fullkomlig. Spinozas svar är här i grunden detsamma som mystikens i alla tider: allt detta är icke något positivt utan blott en brist, ett minus i realitet, ett icke-vara. Först och främst får fullkomlighet icke bedömas efter mänskliga mått. Vart och ett ting är i sitt *slag* fullkomligt i samma mån det ger uttryck för sin natur. Och emedan Gud är den skapande principen i allt, emedan hos honom möjlighet och verklighet sammanfaller, måste hans väsen uttryckas hela skalan nedåt. ”Människorna plägar ofta argumentera på följande sätt: om allt följer ur nödvändigheten hos Guds fullkomliga natur, varifrån kommer då så mycket ofullkomligt i naturen, såsom tingens förmultning ända till stank, somliga tings äckliga fulhet, förvirring, ondska, synd osv.? De kan lätt vederläggas. Ty tingens fullkomlighet måste ses blott från synpunkten av deras natur och makt. Följaktligen är ett ting varken mer eller mindre fullkomligt, därför att det behagar eller misshagar våra sinnen eller därför att det tilltalar eller icke tilltalar den *mänskliga* naturen. - Dem åter som frågar varför Gud icke skapat alla människor sådana att de blott låter leda sig av förnuftet, svarar jag blott: emedan han hade möjlighet att skapa allt, från den högsta till den lägsta graden av fullkomlighet. Eller för att uttrycka mig mera exakt: emedan hans naturs lagar var sådana att de räckte till att frambringa allt, som kan omfattas av ett oändligt tänkande.” I ett brev till en vän, som framlagt sina tvivel rörande det ondas problem, svarar Spinoza : ”Vad mig beträffar, så kan jag icke medgiva att synden och det onda är något positivt. Ännu mycket mindre att något är eller sker emot Guds vilja. Tvärtom säger jag icke blott att synd icke är något positivt, utan påstår också att vi blott oegentligt eller enligt mänskliga talesätt kan säga att vi syndar mot Gud eller förolämpar honom ... Neros modermord t. ex. var, såvida det uttrycker något positivt, ingen förbrytelse. Han utförde en yttre handling, liksom Orestes också med avsikt dödade sin moder och dock icke anklagades för modermord, åtminstone icke i samma mening. Vad var alltså Neros förbrytelse? Ingenting annat än att han genom sin ogärning visade sin otacksamhet, känslolöshet och olydnad. Det står emellertid fast att ingenting av allt det-

ta uttrycker något väsensartat, och att Gud därför icke har varit dess orsak, oaktat han är orsak till handlingen och avsikten.” *Brist på* tacksamhet, känsla, lydnad, således något negativt, var Neros brott, vill Spinoza säga. Det onda är metafysiskt sett kraft- och väsenslöst, ett fall ut ur den gudomliga naturen och så att säga ned i tomma rymden. - I den teologiska traktaten möter oss vid sidan av denna uppfattning av det onda som något negativt även den urgamla heraklitiska, stoiska och nyplatonska tanken, att vad som är ofullkomligt från delens synpunkt sett från det helas likväl kan vara gott och fullkomligt.

Substansen är det bestämningslösa varat, det oändliga, obegränsade och tidlösa, som förhåller sig till det enskilda och bestämda (tingen) som det obegränsade rummet till de geometriska figurerna eller som världshavet till de vågor som stiger och sjunker tillbaka på dess yta. Tingen framgår ur dess väsen i kraft av nödvändiga och bestämda lagar, som är ett med detta. Närmast bestäms för vår uppfattning substansens väsen av vissa *attribut* eller grundegenskaper, så att säga vissa *sidor* som den vänder mot vår uppfattning. Dessa attribut i sin ordning framträder i vissa modifikationer eller *modi* (lat. *modus,* sätt eller form för tillvaro) såsom enskilda ting. Ett stycke trä eller sten skulle Spinoza exempelvis kallat ett modus under utsträckningens attribut.

Spinozas egen definition på begreppet attribut lyder så: ”Med attribut menar jag det hos substansen, som förståndet måste uppfatta som tillhörande dess väsen.” Modus är ”en affektion hos substansen, eller något, som är i ett annat och måste förstås genom detta” (i motsats till substansen, som ”är i sig själv och måste förstås genom sig själv”). Definitionen på begreppet attribut lider av en oklarhet som givit upphov till avvikande meningar hos Spinozas tolkare. Den skulle kunna fattas så att attribut (liksom värdena) icke är något som tillkommer substansen i och för sig, utan blott är tankens sätt att *uppfatta* eller föreställa sig denna. Attributen skulle då blott uttrycka substansen som ”fenomen”, medan denna som ”ting i sig” vore oåtkomlig för vår uppfattningsförmåga. Så har Hegel uppfattat Spinozas mening: attributen är kunskapsformer, liksom rummet och tiden enligt Kants sätt att se. Andra har energiskt gjort gällande att attributen är *metafysiska* eller objektiva realiteter, som uttrycker substansens väsen. Man anför som stöd för denna uppfattning främst Spinozas definition på Gud, ”det absolut oändliga väsendet, som *består av* (icke, såsom det enligt den motsatta åsikten borde heta: *uppfattas genom)* ett oändligt antal attribut, av vilka vart och ett uttrycker evigt och oändligt vara.” ”Ju mer realitet eller vara något har, desto fler attribut tillkomma det.” Måhända innebär båda ståndpunkterna en viss ensidighet. Det torde knappast vara möjligt att hos Spinoza själv uppleta något yttrande, som träffar avgörande mellan dem med full och otvetydig klarhet. Grunden därtill är den oklarhet som vidlåder själva den spinozistiska *kunskapsteorin. I* varje fall blir emellertid under systemets vidare utveckling i etiken den realistiska *(metafysiska) upp*fattningen av attributen såsom verkliga objektiva egenskaper eller *krafter* hos substansen den förhärskande. Gud kan icke blott icke *tänkas* eller *föreställas* utan under och genom sina attribut - han *existerar* endast i och genom dessa. Gud är inbegreppet av alla sina attribut; därför kan Spinoza säga: Gud *eller* alla hans attribut. *(Deus sive omnia Dei attributa).*

Då nu Gud är absolut oändlig, måste det antal attribut som uttrycker hans väsen eller av vilka detta består också vara oändligt. Ju mera realitet desto fler attribut. Gud eller substansen är oändlig realitet, varav följer att han ”består av ett oändligt antal attribut, av vilka vart och ett uttrycker ett evigt och oändligt väsen”. Spinoza

skiljer mellan *absolut* oändlighet och oändlighet ”i sitt slag” *(in suo genere).* Den förra tillkommer substansen, den senare vart och ett av attributen. Man inser lätt olikheten. *Utsträckningen* (den kroppsliga verkligheten), som är ett av Guds oändligt många attribut, är i *sitt slag oändlig.* Men den är icke *absolut* oändlig, ty den innehåller ingenting annat än utsträckning. Detsamma gäller om ett annat attribut, *tänkandet* (den andliga verkligheten) osv. Därav följer ock att, såsom Spinoza uttrycker det, ”vart och ett attribut inom samma substans måste förstås genom sig själv”, dvs. att vart och ett attribut bildar en inom sig *obruten* serie orsaker och verkningar, så att kroppsliga verkningar blott kan förstås ur kroppsliga orsaker, andliga ur andliga. ”I den mån tingen betraktas som tänkandets modi, måste vi förklara hela naturens ordning eller orsakssammanhang blott genom tänkandets attribut, och i den mån de betraktas som utsträckningens modi måste vi likaledes förklara hela naturens ordning och orsakssammanhang blott under utsträckningens attribut. Och på samma sätt förhåller det sig, menar jag, med alla de övriga attributen. Därför är Gud så till vida som han består av oändligt många attribut tingens verkliga orsak. Tydligare kan jag f. n, icke uttrycka mig.”

Ehuru attributens antal är oändligt, en sats som följer med logisk stringens ur definitionerna på substans och attribut, har vi likväl endast *kunskap* om *två* av dem, nämligen *utsträckning* och *tänkande.* På frågan varför så är förmår Spinoza icke ge något svar. Det är ett yttersta grundfaktum, som vi helt enkelt måste acceptera. I sina svar på de brev, i vilka hans vänner begär en närmare utredning av denna dunkla punkt, lyckas Spinoza ej heller göra den klarare. Läran om det oändliga antalet attribut blir så att säga blott ett *memento* beträffande vår kunskaps *begränsning.* Substansen träder liksom blott med två sidor inom vår kunskaps horisont. Och under Etikens fortgång blir det endast tal om dessa båda attribut och deras modi.

Cartesius hade dragit upp den skarpa gränslinjen mellan själsligt och kroppsligt men likväl låtit dem vara två substanser (i relativ mening), som stod i kausal växelverkan med varandra. Occasionalisterna hade bibehållit denna gränslinje men förnekat möjligheten av ett kausalförhållande. Orsaksserien i den kroppsliga verkligheten är oberoende av orsaksserien i den själsliga, dock så att varje skeende på den ena sidan för Gud blir anledning att framkalla ett motsvarande på den själsliga och vice versa. Spinoza flyttar in dessa substanser i Gud; de degraderas till attribut, grundegenskaper i hans väsen. Förhållandet mellan kropp och själ blir nu varken kausalförhållande eller parallellförhållande utan *identitetsförhållande.* Den *dubbla,* parallellt löpande orsakskedjan på det själsligas och kroppsligas sida är i själva verket en och samma, blott sedd från olika sidor, en och samma mening uttryckt på två olika språk, såsom man ofta sagt. ”Idéernas ordning och sammanhang är desamma som tingens ordning och sammanhang.”

Härav följer 1) att kroppsligt aldrig är orsak till själsligt och själsligt aldrig till kroppsligt. ”Om en sten befinner sig i vila”, säger Spinoza redan i den korta traktaten, ”så är det omöjligt att den genom tankens kraft kan försättas i rörelse; icke heller någon annan orsak utom en annan kropps rörelse kan åstadkomma det.” Detta gäller även för förhållandet mellan *vår egen* kropp och vårt tänkande. 2) Ur det själsligas och kroppsligas identitet följer att *hela tillvaron är besjälad.* Det finns ingen utsträckning utan tänkande, intet tänkande utan utsträckning. Det vore som att säga att det finns en spetsig vinkel utan en trubbig eller en konkav cirkelbåge utan en konvex. ”Det som vi hittills påvisat (nämligen identitet mellan and-

ligt och kroppsligt) gäller generellt och icke mera om människor än om andra ting, *som alla är besjälade,* om också i olika grader.”

Den moderna s. k. psykofysiska parallellteorin har upptagit den första satsen såsom en *metodologisk* princip. Den hävdar å ena sidan en genomgående motsvarighet mellan kroppsligt och själsligt (själsliv och hjärna), å den andra att man aldrig får vid förklaring av ett psykiskt skeende göra ett språng på den kroppsliga orsakskedjans sida. Däremot ställer den sig avvisande eller tveksam i fråga om den *metafysiska* konsekvensen, som innebär en *genomgående* motsvarighet, en besjälning sålunda av hela tillvaron. Erfarenheten visar oss i varje fall icke något själsliv hos den oorganiska materien. Har man en gång accepterat den metodologiska principen, synes det likväl svårt att helt undgå de metafysiska konsekvenserna.

Slutligen följer ur identitetsförhållandet en tredje sats, den betydelsefullaste måhända i hela Spinozas filosofi. Då själ och kropp är identiska och allt på den kroppsliga sidan sker med mekanisk nödvändighet, måste även skeendet på den själsliga sidan vara nödvändigt, reglerat av ofrånkomliga lagar, infogat i ett fast och obrutet orsakssammanhang. Om man med *fri vilja* betecknar förmågan att vilja *orsakslöst,* så är hela begreppet för Spinoza ett logiskt oting. Modi inom ett attribut (tankarna, föreställningarna, affekterna) följer med samma nödvändighet ur varandra som modi inom ett annat (kropparna). ”Intet ting eller något, som har en bestämd och begränsad tillvaro, kan finnas till eller bestämmas i sitt sätt att verka på annat sätt än så att det bestämmes i sin tillvaro och i sitt verkningssätt av en orsak, som likaledes är ändlig och har en bestämd tillvaro. Och denna orsak kan i sin tur icke finnas till och bestämmas i sin verkan annat än av en annan orsak osv. i det oändliga.” ”Viljan kan icke kallas någon fri utan blott en nödvändig orsak.” Friheten i nyssnämnda betydelse blir för Spinoza blott en asyl, till vilken man tar sin tillflykt emedan man är okunnig om orsakerna. ”Den som alltså tror sig på grund av själens fria vilja tala eller tiga eller eljest göra någonting, han drömmer med öppna ögon.” Om den kastade stenen kunde reflektera, skulle den sannolikt också tro att den beskreve sin bana av fri vilja. Den åter, som känner orsakerna till skeendet, ser detta som en nödvändighet, vare sig det gäller solars gång i rymden, stenars fall eller själens rörelser och affekter. Insikten i kausalsammanhanget lär oss att betrakta även människan *sub specie necessitatis,* under nödvändighetens synvinkel. Vilket för Spinoza sammanfaller med blicken *sub specie aeternitatis,* under evighetens synvinkel. Ty att se tingen sådana de följer i obruten ordning ur substansen eller Gud efter eviga lagar är att se dem adekvat. Och för denna blick försvinner tiden. *Det kausala eftervartannat blir ett logiskt systern av grunder och följder.*

Vi står därmed vid övergången från Spinozas metafysik till hans *etik.* Läran om den lagbundna nödvändigheten hos den mänskliga viljan är denna etiks nyckel. Filosofins historia känner icke någon mera konsekvent determinist än Spinoza.

I inledningen till Etikens tredje bok, vari Spinoza utreder ”affekternas natur och ursprung”, markerar han med all önskvärd tydlighet skillnaden mellan sin etiska uppfattning och den traditionella. Han vill icke predika moral, icke prisa eller klandra, han *vill förstå.* Man säger icke om en triangel att den icke *borde* vara så och så beskaffad. Den är sådan enligt sin natur som den nu en gång är, och allt vad vi kan göra är att undersöka *varför* den är sådan. På samma sätt med de mänskliga affekterna. ”De flesta, som skrivit om de mänskliga affekterna och om

människornas levnadssätt, tycks icke tala om naturliga ting som följer de allmänna naturlagarna, utan om ting, som ligger utanför naturen. Ja, de synes betrakta människan i naturen som en stat i staten. Ty de tror att människan snarare rubbar än följer naturens ordning, och att hon har en absolut makt över sina handlingar och icke bestämmes av något annat än av sig själv. Vidare söker de orsaken till den mänskliga svagheten och vankelmodet icke i naturens vanliga krafter utan i jag vet icke vilka fel hos människonaturen, som de därför beklagar, förhånar, föraktar eller - något som oftast är fallet - förbannnar. Och den som riktigt vältaligt och skarpt förmår att gissla människoandens svaghet betraktas som ett gudomligt väsen ... Det skall därför förefalla dem, som hellre vill förhåna än förstå de mänskliga affekterna, egendomligt *att jag behandlar mänskliga fel och dårskaper efter en geometrisk metod* och på ett rationellt sätt söker att utreda ting, som de är vana att utskrika såsom förnuftsvidriga, absurda eller förskräckliga. Min grund därtill är denna: I naturen sker intet som kan räknas som ett fel hos den, d.v.s. de regler och lagar i naturen, efter vilka allt sker och den ena formen övergår i den andra, är överallt desamma. Därför kan det blott finnas en metod enligt vilken man får kunskap om tingens natur, vilka de än må vara, nämligen den som grundar sig på allmänna regler och lagar. Affekter sådana som hat, vrede, avund följer därför i och för sig betraktade ur samma kraft och nödvändighet hos naturen som allt annat. I enlighet därmed har de sina bestämda orsaker, genom vilka man vinner kunskap om dem, och bestämda egenskaper, som är lika värdiga föremål för vår kunskap som varje annat tings egenskaper, åt vars betraktande vi glädjer oss. Jag kommer därför att behandla naturen och krafterna hos affekterna och andens makt över dem efter samma metod som den efter vilken jag förut behandlat Gud och människoanden, och betrakta mänskliga handlingar som om det rörde sig om linjer, ytor och kroppar.” Och på ett annat ställe i Etiken heter det: ”Den som på rätta sättet insett att allt följer ur den gudomliga naturens nödvändighet och sker i enlighet med naturens eviga lagar och bud, skall med all säkerhet icke finna något som kunde förtjäna hat, hån eller förakt, och han kommer icke heller att hysa medlidande med någon utan han kommer att, så långt den mänskliga dygden förmår, söka göra gott och glädjas.” Yttrandet är utomordentligt karakteristiskt för Spinoza - såsom vi skall se icke minst i vad som rör medlidandet.

Det är framför allt denna syn på människolivet under nödvändighetens aspekt som gjort Etiken så älskad av många. Den har ett visst släkttycke med den stora humorns människouppfattning, och den rymmer en visdom som alla djupa människokännare till en viss grad har förkunnat. Vad kan vara mera ägnat att dämpa lidelserna än detta sätt att se dem som nödvändiga verkningar ur nödvändiga orsaker? Det var detta som kom den unge Goethe att i Spinozas verk finna en tillflykt undan upprörda sinnesstämningar och som kom honom att känna evighetens stora frid i sinnet, när han fördjupade sig däri. Hela livet igenom förblir han visserligen icke någon slavisk eftersägare av Spinoza, men trogen den grundsyn på människolivet som han funnit i Etiken. Hans kosmiska optimism, för vilken intet i naturen är i sitt slag ofullkomligt utan allt värt att betrakta såsom frambragt ur eviga och gudomliga lagar, är densamma som Spinozas. Det är med blicken under nödvändighetens synpunkt som Lynceus, tornväktaren i Faust, ser ut över världen och prisar livets skönhet:

So sch’ ich in allen

Die ewige Zier,
Und wie mir’s gefallen
Gefall’ ich auch mir.
Ihr gliicklichen Augen
Was je ihr gesehn,
Es sei wie es wolle,
Es war doch so schön!

Det låge nära till hands att invända att denna uppfattning dömer människan till fullständig passivitet. Blir hon intet annat än en länk i orsakernas kedja, ett kugghjul i världsmaskineriet, så är hon på sin höjd en passiv betraktare av ett skådespel som hon icke förmår med sin vilja ingripa i. Vad tjänar all strävan då till; det som *måste* ske, det sker med eller mot vår vilja. Det vore absurt att söka ändra det. Blir icke den sista visdomen att lägga armarna i kors och resignera? Ja, själva denna resignation - blir icke även den blott och bart en naturprodukt, följande med nödvändighet och således varken klandervärd eller förtjänstfull?

Så ter sig saken onekligen för den rena teoretiska reflexionen. Och det skall icke förnekas att determinismen, förd ut i sina allra yttersta konsekvenser, faktiskt tenderar mot denna livssyn. *Den gör all moralisk värdering till en absurditet.* Ingen kan ett enda ögonblick fullt konsekvent fasthålla en sådan livssyn, och Spinoza gör det i själva verket icke heller. Men detta är en sak för sig. En annan sak är att determinismen förd mycket långt, ja, så långt vår tanke orkar med, dvs. så långt som Spinoza i verkligheten för ut den, faktiskt alls icke driver i riktning mot passivitet. När Spinoza säger oss att först den, som lärt sig se tillvaron på detta sätt, kan ”göra gott och vara glad”, så uttalar han väl därmed icke någon generell sanning, men han ger uttryck åt ett psykologiskt faktum, som man sen må förklara hur som helst, en erfarenhet som de vise i alla tider gjort. Det är icke blott så att denna livssyn lär oss bedöma människor mera milt och rättvist. Långt ifrån att den förlamar handlingsdriften visar den sig snarare stimulera densamma. Det tjänar ju inte mycket till att förebrå den sjuke att han är sjuk, det är i allmänhet gagnlöst att ålägga honom att ta sin säng och gå. Men då läkaren ställer diagnosen, då han söker komma till klarhet om sjukdomens orsaker, först då blir det möjligt att tänka på att avhjälpa den. Om man förvandlar Spinozas sats: ”Icke harmas utan förstå”, till satsen ”att förstå är att förlåta allt”, så ger man den en sentimental anstrykning, som den alldeles icke äger. Men förvandlar man det teoretiska programmet till den praktiska maximen: icke harmas utan förstå och söka *avhjälpa,* så tänker man i Spinozas anda.

En annan fråga blir den huruvida det verkligen är möjligt att utifrån en konsekvent determinism teoretiskt motivera en morallära. Vi skall nu se hur Spinoza söker komma till rätta med detta problem.

Vi har förut påpekat att värdesättningar sådana som gott och ont för Spinoza blott har en *relativ* karaktär. De är mått med vilka människor mäter, och borde ”under evighetens synvinkel” mista sin innebörd. I början av fjärde boken i Etiken finner vi ett slags försök till moralens genealogi, dvs. ett försök att visa hur människor kommit att värdera ting och handlingar, vilka dock alla följer med samma

nödvändighet, från synpunkten gott och ont. ”Då man begynte bilda allmänna idéer och jämföra mönsterbilderna av hus, byggnader, torn osv. med varandra och föredraga somliga framför andra, skedde det att envar kallade det för *fullkomligt,* som han ansåg vara i överensstämmelse med den mönsterbild han gjort sig därav, ofullkomligt åter det som han såg icke vara i fullkomlig överensstämmelse med denna, även om det bedömt efter sin upphovsmans avsikt var alltigenom fulländat. Alldeles detsamma tycks vara grunden till att man kallat tingen i naturen fullkomliga eller ofullkomliga ... Vi ser därför att människor snarare på grund av en fördom än av en verklig kunskap om tingen plägar kalla dem fullkomliga eller ofullkomliga ... Fullkomlighet och ofullkomlighet är sålunda blott tankeformer *(modi cogitandi)* eller begrepp, som vi plägar bilda genom att jämföra individer av samma art med varandra ... Vad beträffar gott och ont, betecknar dessa namn heller icke något positivt hos tingen betraktade i och för sig, utan är blott former hos vår tanke eller begrepp, som vi bildar genom att jämföra tingen med varandra. Ty ett och samma ting kan samtidigt vara gott eller dåligt eller indifferent: musiken är t. ex. god för den svårmodige, dålig för den sörjande och för den döve varken god eller dålig.” - Här synes således ståndpunkten vara fullständigt bortom gott och ont - lika radikal som någonsin Nietzsches. Gott och ont blir blott projektioner av mänskliga strävanden. Vi anser det som något gott, emedan vi faktiskt strävar därefter.

Men med denna moraliska relativism korsas en annan tankegång, på vilken Spinoza söker bygga upp en absolut normativ moral. Den bygger på satsen att *realitet och fullkomlighet är identiska begrepp,* emedan båda är uttryck för Guds väsen. Ju *mer realitet desto större fullkomlighet.* Allt som ökar realiteten eller - vilket är detsamma - *makten* hos ett väsen är något gott, allt som minskar den något ont. Gott är således det livsbefrämjande, ont det livsförnekande. Gott är, såsom man också skulle kunna säga, allt det som höjer vår *aktivitet,* vår förmåga att handla, ont allt det som gör oss passiva, pressar ned oss mot icke-varat, gör oss till blott lekbollar för yttre och främmande orsaker. Om vi erinrar oss att Spinoza skiljer mellan två slags nödvändighet, den inre *fria nödvändigheten,* som består däri att något handlar i överensstämmelse med sin naturs lagar, och den yttre nödvändigheten, som består däri att något handlar under inflytande av yttre, för dess väsen främmande orsaker, kan vi måhända mest exakt uttrycka grundprincipen i Spinozas morallära sålunda: *Gott är något i samma mån det den yttre tvångsbundna nödvändigheten till en inre fri nödvändighet. Vi* skall se att denna sats blir likabetydande med satsen att något är gott i samma mån det står i överensstämmelse med *förnuftet.*

Strävan efter realitet, strävan att bevara sin existens *(suum esse conseraare),* är grunddriften hos varje modus, således även hos människan. ”Varje ting strävar, i den mån det är till, att bibehålla sin existens. Och den strävan, genom vilken varje ting söker bibehålla sin existens, är intet annat än tingets verkliga väsen.” Allt som kommer denna strävan till mötes är något gott, allt som verkar i motsatt riktning är ont. ”Att i absolut mening handla av dygd är intet annat än att efter förnuftets ledning handla, leva, bibehålla sin tillvaro (dessa tre uttryck betyder ett och detsamma) av det skäl att man söker sin egen fördel.” - ”Då förnuftet icke fordrar något, som står i strid mot naturen, kräver det alltså att var och en älskar sig själv, söker sin fördel, märk väl sin *sanna* fördel, och eftersträvar allt som i verkligheten för människan mot större fullkomlighet, över huvud att var och en så gott han kan söker bibehålla sin tillvaro. Detta är en sanning som äger samma visshet och

nödvändighet som den att det hela är större än sina delar. Då nu vidare dygden icke består i något annat än att handla i överensstämmelse med sin naturs lagar och då ingen söker bibehålla sin tillvaro på annat sätt än i överensstämmelse med sin naturs lagar, så följer därav att dygdens grund just är strävan att bibehålla sin tillvaro och att lyckan består i att människan förmår bibehålla sin tillvaro; vidare att dygden måste eftersträvas för sin egen skull, och att det icke finnes något annat, som är bättre och nyttigare än den och för vars skull man skulle eftersträva den."

Det ser ut som i dessa satser den krassaste egoism komme till uttryck. Det vore likväl ett grundligt missförstånd. Egoismen i ordets *vulgära* mening strider lika mycket mot hela andan i Spinozas moralfilosofi, som den är främmande för han personlighet. Det är alldeles samma skillnad mellan den etik, som utgår från principen att bevara sin tillvaro i överensstämmelse med förnuftet, och den vulgära egoismen, som mellan "att vara sig själv" och "att vara sig själv nog", den "starka och klyvande" gränsen, som skiljer folk och troll i Ibsens Peer Gynt. Var dig själv, var din egen natur trogen, låt dig icke drivas hit och dit av yttre orsaker, var en fri och tapper människa - detta är vad Spinoza ungefärligen vill ha sagt, när han säger: Den högsta dygden är att i överensstämmelse med förnuftet bibehålla sin tillvaro. Det skall bli tydligare om vi kastar en blick på hans värdering av de mänskliga affekterna.

Spinoza skiljer mellan tre grundformer av affekter: *glädje,* sorg och begär (laetitia, tristitia och cupiditas). Alla former av glädje innebär övergång från mindre fullkomlighet till större, de är alltså i och för sig och för den som lever i överensstämmelse med förnuftet alltid något gott. Spinoza är en vän av glädjen. Ty han älskar allt som gör själen ljus; det element som tankarna klarnar i är hans livsluft. Ju mer glädje vi bär inom oss, desto mer får vår natur del av det gudomliga - så lyder en av teserna i Etiken. "Sannerligen", utbrister Spinoza, "förbjuder oss ingenting annat än en mörk och dyster vidskepelse att vara glada. Varför skulle det anstå oss mindre att skingra sorgen än att fördriva hunger och törst? - Jag för min del tänker i denna sak så här: Ingen Gud och ingen människa utom den avundsjuke har någon glädje av min vanmakt, oförmåga eller nedslagenhet eller räknar tårar, suckar, fruktan eller andra tecken till andlig svaghet som en dygd. Tvärtom - ju större glädje vi känner, till desto större fullkomlighet övergår vi, dvs. desto mer blir vi delaktiga av den gudomliga naturen."

Glädjen höjer livskänslan och vidgar själen; den gör blicken klar och horisonten fri. Det gäller redan om dess lägre arter. "Att glädjas åt tingen och njuta av dem (visserligen icke till leda, ty det är icke längre glädje) är alltigenom värdigt den vise. Den vise, vill jag säga, är det värdigt att med måttlighet stärka och vederkvicka sig av angenäm föda och dryck, av vällukter, av de spirande växternas skönhet, av åsynen av kämpaspel och andra skådespel, av musik och annat, som envar kan njuta av utan att taga någon skada." Epikurs trädgårdar är, som man ser, alldeles icke främmande för Spinozas vishetsideal, om också däri ingår mera av Stoas hårda krigarsinne.

Långt ned på skalan i laetitiagruppen träffar vi på den rena sinnliga lusten, *titillatio*. I och för sig blir den självfallet för Spinoza icke något ont. Men indirekt blir den det lätt, då den blott berör en del av vårt väsen och därigenom lätt vid stark stegring stör det helas harmoni och tränger samman horisonten. - *Kärlek* är glädje förbunden med iden om ett föremål såsom dess orsak. Den är därför något gott i

och för sig, och detta desto mer som den har en expansiv tendens: kärlek väcker genkärlek och stegrar så liksom av sig själv summan av laetitia i världen. Men det finns ett ”övermått av kärlek”, en blind och oförnuftig sådan, som stör sinnets ro och grumlar den klara insikten. Detsamma gäller om hopp, som är glädje, förbunden med iden om en framtida orsak därtill. Det är liksom kärleken något gott, förutsatt att det icke är blint och icke förankras i ting som blott i en vilseledande fantasi ter sig som goda, vid livets skenvärden alltså. Och på samma sätt förhåller det sig med de övriga glädjeaffekterna. Men högst på skalan står den ljusa frid och rena lyckostämning som kallas hilaritas. Den är som en hög och klar septemberdag, vars renhet breder ut sig över hela vår varelse. I den lever det högsta en människa kan nå: den intellektuella kärleken till Gud.

Sorg, olust, tristitia är däremot i och för sig i alla former något ont, ty den är övergång från större fullkomlighet till mindre. Liksom glädjen är frihet och makt, så är sorgen vanmakt, tvång, inklämdhet, sjunkande mot icke-varat. Om människorna levde enligt förnuftet, om de alla vore visa, skulle alla affekter som faller under tristitiagruppen vara förkastliga. Ty den vises liv är ljus och renhet och glädje. Men då förnuftet långt ifrån alltid är drivkraften i människolivet, finns det tristitia, som under vissa förhållanden kan vara något gott. Det kan gälla om smärtan (dolor). ”Smärtan kan vara något gott i samma mening som vällusten kan vara något ont.” Den kan liksom kompensera denna och återföra själen till större jämvikt. Kärleken på laetitia-sidan motsvaras av hatet på tristitia-sidan. ”Hat är sorg (olust) förbunden med iden om en yttre orsak.” Och om detta säger en kärnsats i Etiken helt kategoriskt att det aldrig kan vara något gott. Detsamma är förhållandet med samtliga de affekter som är i släkt med hatet: vrede, förakt, hämndlystnad osv. Ty hatet strävar att tillintetgöra det hatade föremålet, dvs. att minska summan av realitet eller fullkomlighet i tillvaron. Och hat har samma tendens som kärlek att växa av sig självt. Ty det möts med hat och detta i sin tur med nytt hat. Det splittrar själens krafter och ger inre ofrid och disharmoni; långt ifrån att vara någon styrka är det svaghet och vanmakt. - Den vise hatar icke - ty vad skulle han väl egentligen hata? Allt är ju fullkomligt i samma mån det är, allt framgår ur eviga gudomliga lagar, och det onda beror blott på en inadekvat eller förvirrad kunskap, som ytterligare vanställs av hatet. ”En tapper människa (*vis fortis*, ett uttryck, som hos Spinoza blir i det närmaste liktydigt med ”den vise”) tänker på att allt följer ur den gudomliga naturens nödvändighet och att följaktligen allt, som hon tänker sig såsom något ont och oangenämt, liksom allt som tyckes gudlöst, förskräckligt, skamligt och orätt, beror därpå att hon uppfattar tingen styckevis, falskt och förvirrat. Just därför söker hon framför allt att fatta tingen sådana de i och för sig är och avlägsna hindren för den sanna kunskapen, såsom hat, vrede, avund, hån, högmod och annat av samma slag. I stället söker hon att så mycket som möjligt göra gott och vara glad.”

Den som lever efter förnuftets ledning ”strävar så mycket som möjligt efter att vedergälla andras hat, vrede, förakt osv. genom kärlek och ädelmod”, säger en sats i Etiken. Den bevisas naturligtvis liksom allt hos Spinoza rent geometriskt med hänvisning till föregående satser, som i sista hand återgår på definitioner och axiom. Men viktigare än detta bevis är den kommentar som bifogas. ”Den som besvarar kränkningar med hat och vill hämnas på den som kränkt honom, förbittrar med all säkerhet sitt eget liv. Den åter som söker bekämpa hat med kärlek, han kämpar obestridligen med glädje och tillförsikt, värjer sig lika lätt mot en människa som mot många och behöver minst av allt lyckans bistånd. Och de som

han besegrat erkänner sig gärna besegrade, icke emedan de förlorat utan emedan de vunnit i kraft. Allt detta följer så tydligt redan ur definitionerna på kärlek och på förnuft att det icke behöver i enskildheter påvisas.”

Bland tristitia-gruppens affekter finner man ett par, vilkas placering väcker förvåning: *ånger* och *medlidande.* Spinoza säger redan genom att hänföra dem dit att de icke i och för sig är något gott utan en vanmakt hos själen. Här synes han radikalt avvika från den vanliga etiska värderingen. Likheten med Nietzsche - som i sin tur går tillbaka till gemensamt inflytande från antik och renässans - har ofta och med rätta blivit påpekad. I den kristna etiken är ånger och medlidande avgjort dygder, ja, nära nog själva kardinaldygderna. Och det är givet att här förefinns en verklig och djupgående differens, som icke bör försvagas. Men man får därför icke förbise att en del av motsättningen är mera skenbar. ”Ånger är icke någon dygd och härrör icke ur förnuftet; den som ångrar en handling är dubbelt olycklig”, säger Spinoza. Hans råd är att i stället för att borra sig in i självförebråelser med glatt mod söka bli herre över sig själv och råda bot på det onda. Man gagnar ingen genom ånger blott och bart. Men han anmärker uttryckligen att detta blott gäller människor som lever *enligt förnuftet.* Då detta icke är fallet, är ånger att föredraga framför upprepningar av det onda. ”Ty om de andligen svaga människorna därtill vore högfärdiga, icke skämdes över något och icke fruktade något, hur skulle de då kunna förenas och sammanhållas i samhällen? Hopen är fruktansvärd då den icke fruktar något. Det är därför icke att undra på att profeterna, som icke tänkte på ett fåtal utan på det allmänna bästa, anbefallde nedslagenhet, ånger och skamkänsla. Och i själva verket kan människor, som är underkastade dessa affekter, mycket lättare än andra bringas därhän att leva i enlighet med förnuftets ledning, dvs. fritt och lyckligt.” - Likaså är medlidandet ett ont endast för den *förnuftige;* han gör av andra skäl gott mot sina likar. Men den som ”varken genom förnuft eller genom medlidande kan förmås att bringa andra hjälp kallas med rätta omänsklig, ty han synes icke ha någon likhet med en människa”.

Hans Larsson har i sin fina analys av Spinozas affektlära med rätta påpekat att divergenserna till väsentlig del beror därpå att de språkliga uttrycken är för grova för att markera nyanserna mellan olika slag av ånger och medlidande. Detsamma är förhållandet med egenskaper sådana som *ödmjukhet, självkänsla* och därmed besläktade. Spinoza är långt ifrån att med Geulincx anbefalla den kristliga ödmjukheten *(humilitas).* Den är hans natur emot. ”I ödmjukheten”, anmärker han, ”ligger någonting av falsk fromhet och religiositet.” Den är nära besläktad med *högmodet;* bådadera beror på en falsk värdesättning av det egna jaget. En annan sak är *självkänslan,* varmed Spinoza menar något i samma stil som Cartesius’ ”magnanimite”, storsinthet, ”hugstorhet”. Om den framgår ur förnuftet, står den högst på dygdernas skala. Den är *virtus,* den tappre mannens dygd, renässansdygden framför andra.

Hur skall nu människan komma uppåt på denna värdeskala, eller, vilket är därmed liktydigt: Hur skall hennes vanmakt under affekterna, hennes passivitet, förvandlas till *fri* nödvändighet, förmåga att aktivt handla i överensstämmelse med sin naturs eviga lagar? Därom handlar Etikens femte och sista bok ”om kunskapens (förnuftets, intellektets) makt eller om människans frihet”.

Här framträder det exklusivt *intellektualistiska* draget i Spinozas etik. I grunden säger han oss liksom Sokrates att dygdens väsen är *vetande.* Själens liv är tänkande, och ju mer det ljusnar i vår tanke, desto renare, stillsammare men också

mäktigare blir vår själ. Ju mer *vi inser och bejakar* den eviga nödvändigheten, desto mer upphör vi att vara dess trälar och blir i stället dess herrar. Det är Stoas lära i ny form. Det är läran om *amor fati,* kärleken till ödet. Vi kan icke rubba den eviga nödvändigheten, och så till vida är vi ofria. Men vi kan *inse* den, och denna insikt ger oss den vises lugna och fria hållning till allt som möter oss. Ty ”i samma mån människoanden ser tingen såsom nödvändiga, i samma mån har den större makt över affekterna eller förhåller sig mindre passiv till dem”. Spinoza anmärker till denna sats att den bekräftas redan av den dagliga erfarenheten. Vi tröstar oss lättare över en förlust, om vi förstår att ingenting kunnat göras för att omintetgöra den osv. Och kunde vi i alla livets förhållanden höja oss till denna ståndpunkt, skulle tristitia-affekterna mista sitt välde över oss. I stället för att sörja och harmas, skulle vi förstå och glädjas och göra gott.

En affekt kan icke utan vidare (eller genom en imaginär ”fri vilja”) kuvas. Men den kan drivas ut av en annan starkare affekt. Och det remedium, som kunskapen förmår sätta emot alla grumlande och förvirrande affekter, mot vad Spinoza kallar ”den mänskliga träldomen” (*servitus humana),* är den adekvata kunskapen; ty den är själv en affekt, den är själens innersta väsen och natur, och när själen uppgår i denna affekt, den intellektuella lidelsen, blir den aktiv, dvs. fri. ”Vår själ handlar mycket, men röner också påverkan av mycket. I samma grad som den har adekvata idéer, är den aktiv, i samma mån den har inadekvata, är den passiv.” - Det betyder annorlunda uttryckt: själens *makt* ligger i det *sanna* (adekvata) vetandet.

Spinoza skiljer mellan trenne grader av vetande, som markerar stigande klarhet. Lägst på skalan står ”inbillningen”, ”meningen”, som har sin grund i den sinnliga erfarenheten. Till dess objekt hör icke blott de sinnliga tingen utan även artbegreppen, som ingenting annat är än generalisationer, som beror på människoandens oförmåga att åskådligt sammanhålla en större mångfald. Spinoza är således utpräglad nominalist. Denna kunskapsart ger blott inadekvata idéer. Den andra kunskapsarten är den *rationella,* den som inser det logiska eller kausala sammanhanget mellan tingen. Den ger adekvat insikt, så långt nämligen vetandet om det logiska (resp. kausala) sammanhanget sträcker sig. Med ett modernt psykologisk-kunskapsteoretiskt uttryck kunde man kalla den *den logiska syntesen.* Slutligen har vi den tredje kunskapsarten, *den intuitiva syntesen (scientia intuitiva),* som med den förstas åskådlighet och konkretion förenar den andras blick för det logiskt kausala sammanhanget. Med den icke blott förstår man utan *ser* liksom med en enda blick hur tingen framgår ur Gud i en evigtidlös, nödvändig ordning. – Denna den högsta kunskapsarten lyfter oss över tidsformen; med den ser vi tingen ”under evighetens” eller, vilket är detsamma, ”under nödvändighetens” synvinkel.

Förhållandet mellan de tre kunskapsarterna söker Spinoza åskådliggöra med ett exempel (Etiken, del I, prop. 40). Tre tal är givna och det gäller att finna ett fjärde, som förhåller sig till det tredje som det andra till det första (a : b = c : x). Den som inlärt reglerna för proportionsläran skall utan betänkande multiplicera det andra med det tredje och dividera produkten med det första. ”Han har nämligen ännu icke glömt, vad han utan något bevis inhämtat av läraren eller har han prövat metoden på mycket enkla tal.” Det är den första kunskapsarten, som sålunda blott stöder sig på hörsägner eller erfarenhet. Men han kan också känna till och förstå beviset hos Euklides, som stöder sig på proportionernas allmänna egenskaper. Det är den andra kunskapsarten. ”I fråga om mycket enkla tal behövs detta däremot

icke. Om t. ex. talen 1, 2, 3 är givna, så inser envar att det fjärde proportionstalet är 6, och detta så mycket tydligare, enär vi ur själva förhållandet mellan det första och det andra talet, som vi *intuitivt* uppfattar, finner det fjärde.” Den första kunskapsartens metod heter *erfarenhet,* den andras *bevis,* den tredjes *omedelbar åskådning.*

Sanningskriteriet blir i sista hand för Spinoza liksom för Cartesius den *omedelbara evidensen.* Sanningen är sin egen måttstock och blottar på samma gång det osanna, ”liksom ljuset upplyser både sig självt och mörkret”. Varje sann idé är ofelbart åtföljd av detta evidenskriterium; den är en *levande* och verkande sanning. ”Envar som har en sann idé vet att den i sig innesluter den högsta visshet; ty att ha en sann idé är ingenting annat än att inse något fullständigt och på bästa sätt. Och därpå kan man blott tvivla, om man anser iden vara något stumt, som en bild på väggen och icke ett modus inom tänkandets attribut, dvs. kunskapen själv.”

Den adekvata och riktiga kunskapen betraktar tingen sådana de i verkligheten är, dvs. i deras eviga och nödvändiga sammanhang. ”Det ligger”, säger Spinoza, ”i människoandens natur att betrakta tingen såsom nödvändiga, icke såsom tillfälliga.” Och satsens korrelat säger samma sak med något andra ord: ”Det ligger i människoandens natur att se tingen under evighetens synvinkel.” Själens liv är denna kunskap, och i den vinner själen sin makt, styrka och frihet.

Ju mer vår kunskap når den högsta visshetsgraden, desto mer förmår vi sålunda frigöra oss från träldomen under affekterna. Själen kommer då att behärskas av en enda affekt: den intellektuella kärleken till Gud. I denna liksom absorberas eller renas alla andra affekter. Alla de andra affekterna kan ha ett övermått och stör då själens jämvikt. Endast denna kan det icke, emedan den är det mest adekvata uttrycket för själens eget liv. När själen riktar sig på kunskapen om den eviga, gudomliga nödvändigheten, riktar den sig på ett evigt objekt och kastas icke längre hit och dit som en lekboll för lidelsernas bränningar. ”Den intellektuella kärleken till Gud kan varken grumlas av avund eller svartsjuka ... Bekymmer och ofrid i sinnet har väsentligen sin rot i en övermäktig kärlek till ting, som är underkastade mångahanda förändringar och som vi aldrig helt kan äga ... Härav ser vi lätt vad den klara och tydliga kunskapen och i all synnerhet den tredje kunskapsarten, vars grund just är kunskapen om Gud själv, förmår över affekterna; i det att den, i den mån dessa är passiva tillstånd, om än icke fullständigt upphäver dem så åtminstone åstadkommer att de intar blott ett litet rum i själen. - Vidare åstadkommer denna kunskap kärlek till det som är evigt och oföränderligt, och som vi i sanning kan komma i besittning av. Därför kan denna kärlek icke grumlas av de fel med vilka annan kärlek är behäftad, utan kan bli starkare och starkare, intaga större delen av själen och helt och hållet genomtränga denna.”

Emedan nu denna intellektuella kärlek till Gud är ett med själens eget väsen, och emedan detta blott är ett modus i Gud betraktad under tänkandets attribut, är den ett med Guds egen kärlek till sig själv. ”Människoandens intellektuella kärlek till Gud är den kärlek varmed Gud älskar sig själv, icke så till vida som han är oändlig, utan så till vida som han kan uttryckas genom människoandens väsen under evighetens synvinkel. Människoandens intellektuella kärlek till Gud är m. a. o. en del av den oändliga kärlek med vilken Gud älskar sig själv.” Därför är också denna kärlek det band som förenar människor inbördes i frid och harmoni, ty om vår kärlek till Gud är identisk med Guds kärlek till sig själv, så är också männi-

skokärlek en modifikation av Gudskärlek. I denna religiös-mystiska enhetskänsla mynnar den spinozistiska etiken ut.

Den intellektuella Gudskärleken är det svala och rena ljus vari den vise lever. Han har nått det sinneslugn, som dock icke är dådlös vila utan tvärtom en anspänning av hela själens energi; ty den själ som behärskas av denna affekt är ju den mest aktiva. Som regnmoln och dimmor för den, som stiger upp på de höga bergen, ligger alla de grumlande affekterna långt under honom. Hat och bitterhet fläckar icke mera hans själ. Endast han förmår uppriktigt och utan hyckleri älska sina medmänniskor. ”Blott fria människor är uppriktigt tacksamma mot varandra.” Fruktan känner den vise icke, ty vad skulle han frukta? Ju mer han fylls av den intellektuella kärleken till Gud, desto mer mister tiden sitt välde över honom, ty desto mer får hans själ evighetens form. Därför tänker den vise på intet så litet som på döden, och hans visdom består icke i meditation över döden utan över livet. Ej heller sneglar han efter belöning för sin dygd i ett kommande liv. Ty ”saligheten är icke någon lön för dygden utan dygden själv. Och vi njuter den icke emedan vi tyglar våra begär, utan omvänt tyglar vi våra begär emedan vi njuter den”.

Då ju själ och kropp för Spinoza är *identiska,* borde det icke hos honom kunna bli tal om någon individuell odödlighet. När kroppen upplöses i döden borde detta även bli fallet med själen. Likväl tycks Spinoza inte ha tänkt sig saken alldeles så. Han utvecklar verkligen i Etikens femte bok ett slags odödlighetslära, ehuru han samtidigt är angelägen att framhålla att den skiljer sig från den vanliga. ”Ger vi akt på den vanliga meningen bland människor, skall vi finna att de visserligen är medvetna om sin andes evighet *(aeternitas)* men förblandar den med dess fortvaro *(duratio)* samt att de tilldelar den föreställning och minne, som de tror blir kvar efter döden.” Vad som för Spinoza verkligen kvarstår efter döden är de högre själsfunktionerna, förnuftet *(ratio)* och intuitionen. Något minne av en föregående existens kan vi icke ha, emedan detta är knutet till kroppen. Fullt klar blir väl dock denna odödlighetslära knappast, och för Spinozas etiska uppfattning spelar den ej någon roll.

”Därmed”, så slutar Spinoza sin etik, ”har jag utrett allt det som jag ville visa beträffande andens makt över affekterna och dess frihet. Det framgår därav hur mycket den vise är överlägsen den okunnige, och hur mycket mäktigare han är än den som blott ledes av sina begär. Ty utom det att den okunnige på mångahanda sätt jagas av yttre orsaker och icke äger själens sanna frid och glädje, lever han dessutom liksom utan medvetande om sig själv, om Gud och de enskilda tingen, och så snart han upphör att röna intryck utifrån, finnes han icke längre till. Den vise åter känner knappast någon oro i sin själ, utan genom kunskapen om sig själv, Gud och tingen liksom uppfylld av en evig nödvändighet, blir han själv evig och får en ständig ro i själen. - Om nu också den väg jag anvisat till detta mål kan tyckas mycket svår, är den likväl möjlig att finna. Och förvisso måste det vara något svåråtkomligt som anträffas så sällan. Ty om själens frälsning vore så lätt och kunde försiggå utan mycken möda - hur vore det då tänkbart att den försummades av nästan alla?

Men allt det ädlaste är lika svårt som sällsynt.”

Spinozas etiska ideal har sina ensidigheter och brister. Dess ensidighet ligger väl framför allt däri att det upphöjer *ett enda värde* - det *intellektuella* värdet - på alla andras bekostnad. Det finns dock även andra värden som är kulturskapande i

lika hög grad som de teoretisk-vetenskapliga. Det *sköna,* som i Platons värld fick en så central ställning, har i Spinozas knappast någon plats - hur skönt än i och för sig det stilla ljus är som faller däröver. Det ligger i sakens natur att för *rationalismen* det *teoretiska* värdet måste bli det högsta, ja, i sista hand det som i sig innefattar alla de andra. Men just däri ligger också intellektualismens ensidighet och begränsning som värdefilosofi betraktad. Spinozas filosofi är kanske det mest stilrena och klassiska uttrycket för denna intellektualisms både storhet och begränsning.

Men dessa etiska ideal eller utopier, som tid efter annan uppställts, är dock något annat än blott och bart betydelselösa konstruktioner. De är ledstjärnor som lyser mänskligheten framåt. Måhända pekar de icke alls mot samma *mål,* men kanske alla dock i samma *riktning.* Med all sin begränsning och ensidighet, sin intellektualism och brist på historiskt sinne rymmer förvisso det spinozistiska vishetsidealet något av det ädlaste som västerländsk kultur frambragt. Den vises frid och glädje är skönare än stoikerns dystra patos och djupare än Epikurs harmoniska jämviktsideal, kärvare än det kristna helgonidealet och mognare än det titaniska trotset. Av allt detta äger det något, men det har dessutom en viss nyans som icke är lätt att fånga i ord, en inre värme som icke är intensiv men fast och stillsam som en fixstjärnas ljus, en hög rymd över sig och den klarhet i blicken, som en människa får då hon står ensam under stjärnorna. ”Bärande förkastelsens insegel i sina drag”, stod det på de gamla bilderna av Spinoza. Hegel har givit orden en sinnrik tydning. Spinozas väsen, säger han, måste förkasta allt mörker, all lögn och falskhet, alla grumlande och förvirrande affekter. Ty hans visdom lever blott i ljuset och av ljuset.

4. Leibnitz

Gottfried Wilhelm Leibniz, den tredje av det sjuttonde seklets stora metafysiker, förhåller sig i viss mening till Spinoza liksom Aristoteles till Platon. Hans filosofi, liksom hans karaktär och personlighet, saknar den slutna helgjutenhet och stilrenhet som gör Platon och Spinoza till så imponerande gestalter i den filosofiska idealismens annaler. Han dväljs mindre i de höga abstrakta rymder där dessa tänkare är hemma; hans blick är liksom den gamle Stagiritens oavvänt riktad på livets rikedom och mångfald, hans tänkande är universalistiskt inriktat som dennes, och som denne har han lika mycket sin plats i vetenskapernas allmänna historia som i en historik över det mänskliga tänkandet. Vid sidan av Aristoteles står han som den store polyhistorn, som icke blott behärskar sin samtids vetande utan även på alla områden griper nyskapande och systematiserande in däri. En det rastlösa strävandets man, splittrad på mångahanda och likväl åter sökande tvinga allt samman till en enhetlig livssyn, en man med geniets förmåga att kunna avvinna varje ting som han tar fatt på något nytt och likväl samla alla de brutna och mångfärgade strålarna av tillvaron till en harmoni. Spinoza står vid sidan av livet som den stillsamme och vise betraktaren, som den ensamme som från höjderna blickar ned i dalarna; Leibniz står mitt uppe i livet och dagens mångahanda stora och små uppgifter. Spinoza är filosof och intet annat; Leibniz är filosof, jurist, politiker, matematiker, filolog, teolog. Och därtill en smula hovman och världsman. Spinoza är obeveklig, stundom nästan omänsklig; Leibniz mänsklig, konciliant och älskvärd. Båda bekänner de sig till läran om världsharmonin och den gudomliga

nödvändigheten. Men för Spinoza är den hård och bjudande som ödet självt, för Leibniz snarare en mild försyn, ”en lycklig och glad nödvändighet”, såsom han själv vid ett tillfälle säger.

Man torde få leta efter en människa som livet igenom utvecklat en så rastlös aktivitet som Leibniz. Han var ensam en hel akademi, sades det om honom. Hans produktion, varav han själv endast utgav en ringa del, är häpnadsväckande: sju band filosofi, sju band matematik osv. Man kan av följande utdrag ur ett brev till en vän från den tid då han var anställd i hertigens av Braunschweig tjänst kanske få en konkret föreställning om vad allt som sysselsatte hans aldrig vilande hjärna: ”Det är”, klagar han, ”fabelaktigt hur splittrade på alla håll mina arbeten är! Jag rotar igenom arkiv, undersöker gamla handskrifter, samlar otryckta manuskript. Jag söker däri få ljus över Braunschweigs historia. Därjämte skriver och mottar jag ett otal brev. Jag har så mycket nytt i matematiken, så många tankar i filosofin, så många andra litterära iakttagelser, som jag icke gärna skulle vilja låta råka i glömska, att jag med denna mångfald uppgifter ofta icke vet var jag skall gripa in och skulle vilja säga med Ovidius: ’Rikedomen gör mig fattig.” Jag skulle gärna vilja lämna en beskrivning av min räknemaskin, men jag saknar tid till det. Framför allt skulle jag vilja fullborda min dynamik, vari jag slutligen tror mig ha upptäckt de verkliga lagarna för den materiella naturen, med vilkas tillhjälp jag kan lösa problem rörande kropparna, vartill hittills de nödiga hjälpmedlen saknats. Mina vänner söker förmå mig att utge mina undersökningar om infinitesimalbegreppet, som innehåller grunden till min nya analys. Därtill kommer en ny ballistik, på vilken jag arbetar, och ytterligare några allmänna saker beträffande tekniska problem. Men alla dessa arbeten utom det historiska måste företagas så att säga i lönndom. Ty vid hoven söker och väntar man helt andra ting, varför jag också tid efter annan måste behandla frågor ur folkrätten och rörande riksfurstarnas, speciellt min furstes, rätt. Jag skall sörja för att ni får mitt på befallning utarbetade memorandum angående riksbaneret. Dessutom har jag ofta tvungits att förhandla med biskoparna av Neustadt och Meaur, med Pelisson och andra, om religiösa tvistigheter.” Leibniz skall stundom ha tillbragt flera dygn å rad vid sitt arbetsbord, endast njutande några timmars sömn i sin skrivstol. - Det är icke förvånande att för en människa med denna läggning just den rastlösa strävan, kraften, energin, vitaliteten blev grundbegreppet i hela hans livsåskådning.

Gottfried Wilhelm Leibniz föddes i Leipzig 1646, således fjorton år senare än Spinoza, som han överlevde i jämnt fyra decennier. Farfadern och fadern, vilken han förlorade vid sex års ålder, var båda jurister. Redan som litet barn skall han ha visat prov på ovanligt förstånd och vetgirighet. Åtta år gammal lärde han sig enligt egen uppgift läsa den romerska historieskrivaren Livius på grundspråket endast genom att jämföra träsnitten med den förklarande texten under dem. Då han som femtonåring begynte studera juridik vid sin fädernestads universitet, var han redan en lärd man, en autodidakt i stor skala. Han har i ett självbiografiskt utkast berättat om dessa omfattande studier, särskilt i latin och grekiska, som utfyllde barnaåren. ”Wilhelm Pacidius (en pseudonym som han med förkärlek begagnade sig av), tysk till börden, vilken tidigt förlorat sin fader, sitt livs ledare, drevs av egen lust till studiet av vetenskaperna och ägnade sig med full frihet däråt. Man lämnade honom tillträde till biblioteket i hemmet, den åttaårige gossen gömde sig här ofta dagarna i ända, och ehuru han knappast kunde stamma det latinska språket, tog han fram böckerna, all-

deles som det föll sig, bläddrade på måfå i dem ... Slumpen fogade att han först stötte på de gamla, hos vilka han i början ingenting förstod, senare något litet och till slut allt han behövde; och liksom de som vistas i solen med eller mot sin vilja bli brunbrända, hade han lagt sig till med en viss klangfärg icke blott i uttryckssättet utan även i sättet att tänka. Då han nu kom till de nyare skriftställarna med deras intetsägande svulstigheter och deras krimskrams av andras tankar, utan vare sig fattigdom eller rikedom och kraft, kände han avsmak för dem. Man skulle nästan kunna tro att de skrivit för en annan värld, som de än kallade sin publik, än parnassen. - När han nu tänkte tillbaka på de gamla, som med sina stora, manliga, kraftfulla, tingen liksom överlägsna, hela människolivet som på en tavla omspännande tankar, med sitt naturliga, klara och flytande, efter ämnet anpassade uttryckssätt gör ett helt annat intryck på själen, föreföll honom skillnaden så frapperande att han alltsedan dess för sig själv uppställde dessa grundsatser: att alltid i ord och övriga tecken söka efter *klarhet, i* tingen alltid efter *nyttan.* Senare fick han lära sig att denna klarhet är grunden till varje omdöme, denna nytta grunden till alla upptäckter ... Med denna utrustning föreföll han i skolan bland sina jämnåriga som ett under.”

Redan vid denna tid grep honom en tanke, som är lika betecknande för den klassiska rationalismens väsen över huvud som den är för Leibniz personlighet - en tanke, som sedan aldrig släppte honom. Han vill uppfinna ett ”tankealfabet”, ett slags teckenspråk, med vars hjälp man skulle kunna kombinera begreppen liksom matematiken de algebraiska storheterna och på så sätt dra exakta slutledningar. Av denna *scientia generalis,* denna universalmatematik, väntar han sig häpnadsväckande resultat. Man skall utan språket som medium direkt kunna med över hela världen begripliga tecken uttrycka tankarna och genom kombination av tecknen efter vissa regler få fram nya tankar. - Samtidigt studerar han filosofi, grubblar över motsättningen mellan skolastikens ”substantiella former” och den moderna naturvetenskapens mekaniska naturförklaring och anar ett slags syntes mellan båda, som sedan skulle ta fast form i hans monadlära. Bacons fanfar för en ny tid, då människan genom vetandet skall behärska världen, vinner genklang i hans unga sinne; han fördjupar sig i Keplers, Galileis, Cartesius’ skrifter samtidigt som han fortsätter studiet av de gamla, av kyrkofäderna och skolastiken. Alltid är han sin grundsats trogen att söka nyttan, dvs. det positiva i allt detta. ”Jag har försökt”, heter det i en anteckning från hans sista år, ”att gräva fram de sanningar som ligger begravda under de olika filosofiska skolornas meningar, och jag tror att jag också själv tillagt något och på så sätt bragt sanningen några steg framåt. Mitt sätt att bedriva studier alltifrån min första ungdom har gjort mig denna uppgift lättare. Jag var ännu blott ett barn, då jag lärde känna Aristoteles, och icke ens skolastikerna avskräckte mig. Även Platon och Plotinos skänkte mig utbyte, för att nu inte tala om de övriga gamla filosoferna, som jag frågade till råds ... Jag kan ännu minnas huru jag, då en gosse på femton år, promenerade i en skogsdunge utanför Leipzig, kallad Rosenthal, och övervägde inom mig om jag skulle bibehålla de substantiella formerna. Slutligen segrade den mekaniska teorin och kom mig att studera de matematiska. vetenskaperna.”

Vid samma tid inskrevs Leibniz vid universitetet i Leipzig, där han officiellt studerade juridik men i själva verket fortsatte sin vetenskapliga förkovran i alla riktningar. Fem år senare lämnade han för alltid Leipzig, som till följd av hans ungdom förvägrat honom doktorsvärdigheten, och förvärvade samma år (1666)

denna i Altdorf. Samtidigt blev han ”magister” i filosofi på en avhandling om individualitetsprincipen. Redan nu, tjugo år gammal, väckte han den lärda världens uppmärksamhet. En erbjuden professur avslog han, ty, säger han, ”jag hade helt andra ting i huvudet”. Närmast tänker han nu på att komplettera sitt i böcker inhämtade vetande genom studium av människolivets egen bok.

Han gör sitt inträde i stora världen och deltar inom kort aktivt i politiken. I Nürnberg sammanträffar han med Johann Christian Boinenburg, en vidsynt och framstående diplomat, som bl. a. vistats i Stockholm och fört ganska ingående underhandlingar med Axel Oxenstierna. Boinenburg hyste planer på att förena de splittrade kyrkorna i Västerlandet, tankegångar som Leibniz senare upptog och fullföljde och som i våra dagar åter har fått aktualitet. - Leibniz åtföljde honom 1667 till Mainz, där han väckte kurfurstens uppmärksamhet genom en rättsvetenskaplig skrift, fick i uppdrag att omarbeta den gällande lagboken och utnämndes till ledamot av högsta domstolen. I samråd med Boinenburg uppgör han något av de följande åren en djärv och fantastisk plan. Han vill, närmast för att avlyfta det tryck på Tyskland som Ludvig XIV:s imperialistiska politik utövade, söka väcka den franske konungens intresse för en militärisk expedition till Egypten. Napoleon, som ett sekel efteråt realiserade tanken, har yttrat sig berömmande om Leibniz’ fälttågsplan, vilken han utvecklade i en för franska hovet avsedd skrift. Men Frankrikes diplomatiska och militära planer riktades åt annat håll och det franska sändebudet yttrade med fin ironi: ”Jag säger ingenting om planerna på det heliga kriget; men ni vet att sådana planer sedan Ludvig den heliges tid upphört att vara på modet.” - Leibniz, som år 1672 begivit sig till Paris, blev aldrig i tillfälle att lämna fram sin skrift, och snart nog finner vi honom som en bitter och oförsonlig fiende till Ludvig XIV, som han angriper i en uddig stridsskrift, då denne tolv år senare i *allians* med turkarna bekämpar de tyska staterna vid Rhen.

Blev det diplomatiska utbytet av vistelsen i Paris, som utsträcktes fyra år, icke lysande, så var den likväl av oerhörd betydelse för Leibniz’ vetenskapliga utveckling. I detta den dåtida världens kulturella centrum sammanträffade han med flera av sin samtids mest frejdade forskare. Med Arnauld, den berömde författaren till ”Logiken från Port-Royal”, inleder han personlig bekantskap, som sedan fortsätts i en långvarig filosofisk brevväxling. Pascals skrifter är föremål för hans ivriga studium, han intresserar sig livligt för den samtida franska litteraturen, främst Moliere, umgås med filosofen Tschirnhausen, Spinozas förtrogne under senare år. Betydelsefullast blev måhända dock förbindelsen med Christian Huygens, den framstående matematikern och fysikern, pendelurets uppfinnare och undulationsteorins förste målsman; de matematiska studier vartill denne föranledde honom förde till differentialkalkylens upptäckt, varmed Leibniz bildade epok i matematikens historia. Något tidigare hade Newton varit inne på liknande tankegångar, och dennes lärjungar ville göra gällande att Leibniz från honom övertagit metoden utan att nämna dess verklige upphovsman. Den länge och av Leibniz på ett sådant sätt förda prioritetsstriden, som knappast i allo kan betecknas som ”fair play”, anses numera allmänt avgjord så att båda forskarna oberoende av varandra nått liknande resultat, Newton något tidigare genom studiet av kurvorna, Leibniz på aritmetisk väg.

Samtidigt fortsätter denne rastlöse ande sina arbeten på en mångfald olika gebit, utger teologiska stridsskrifter, konstruerar en räknemaskin, som förskaffar honom medlemskap i vetenskapsakademin i London, och publicerar fysika-

liska skrifter beträffande problemet om kropparnas rörelse. - Hemvägen från Paris till Tyskland, där Leibniz under tiden fått anställning hos kurfursten av Hannover som kansliråd och bibliotekarie, anträds över London och Amsterdam. I Haag sammanträffar han flyktigt med Spinoza; samtalet synes väsentligen ha rört sig om fysikaliska frågor, och något djupare tankeutbyte i metafysiska ting mellan samtidens båda största filosofer har aldrig ägt rum. I sina senare skrifter talar Leibniz på flera ställen ganska förklenande om Spinoza, vars karaktär han föga förstod och i vars filosofi, vilken han förklarar vara full av paradoxer, han sannolikt aldrig trängt särdeles djupt in. Det inflytande Spinoza utövat på hans egen filosofi torde i varje fall av åtskilliga forskare ha högst betydligt överdrivits och kan nog i stort sett reduceras till i dåtida filosofiska och naturvetenskapliga kretsar ganska allmänt kända och diskuterade ting. Den teologiska traktaten synes han dock ha känt och uppskattat; dess frisinnade, humana anda var besläktad med hans egen.

Från 1676 vistas Leibniz i Hannover med avbrott för resor till Rom och Wien, som han företog för att samla dokument till huset Braunschweigs historia, vilken kurfursten givit honom i uppdrag att författa. Mångahanda planer, studier och arbeten upptog hans tid. Utom sina omfattande diplomatiska uppdrag var han efter återkomsten från den italienska resan även föreståndare för det stora biblioteket i Wolfenbüttel, mest bekant genom den verksamhet Lessing där utövade ett sekel senare. Han bedrev geologiska studier, skrev en jordens urhistoria, gjorde planer och utkast till myntväsendets förbättring, konstruerade maskiner för att upphjälpa bergsbruket i Harz. Genom prinsessan Sophie Charlottes förmälning med Fredrik Wilhelm av Brandenburg, den förste preussiske kungen, kom han i beröring med hovet i Berlin; på hans initiativ grundades där den preussiska vetenskapsakademin, vars president han blev (1700). I Berlin författade han sitt filosofiska huvudarbete, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, närmast riktat mot Lockes kunskapsteori. Offentliggörandet förhindrades av dennes död 1704. På uppmaning av den preussiska drottningen skrev han sin omfångsrika Theodicée, ett försvar för tillvarons fullkomlighet trots dess skenbara disharmoni. Detta det enda filosofiska arbete som Leibniz själv offentliggjort utkom 1710, fem år efter drottningens död. Ungefär samtidigt författades Monadologin och ”Om naturens och nådens principer, grundade på förnuftet”, två mindre, populära framställningar av grunddragen i Leibniz' filosofi. Därtill underhandlade han med flera av Europas furstar, med August II av Polen, Peter I av Ryssland och kejsar Karl VI av Österrike om grundandet av vetenskapsakademier. Vid Karl XII:s läger i Altranstädt uppehöll sig filosofen en vecka i väntan på konungens ankomst. Det kom dock aldrig till något personligt sammanträffande. Leibniz fångade en skymt av den svenske kungen vid middagsbordet, där denne, enligt vad han berättar, tillbragte en halv timme utan att yttra ett enda ord.

Under första decenniet av 1700-talet stod Leibniz på höjdpunkten av anseende. Det behövdes hans hela enorma energi för att medhinna alla de uppgifter som ålåg honom. I hans brevväxling är antalet adressater över tusen. Klart är att icke ens för denna universella ande det hela kunde avlöpa utan splittring av krafterna. Braunschweigs historia fick stå tillbaka, och den nye kurfursten Georg I (även konung av England) blev otålig. Redan tidigare hade Leibniz efter den preussiska drottningens död förlorat sitt inflytande över vetenskapsakademin i Berlin, och Fredrik Wilhelm, som mera intresserade sig för sina grenad-

järer än för vetenskapen, indrog hans underhåll. De sista åren, som filosofen tillbragte i Hannover, fördystrades ytterligare av sjukdom, som vållade honom svåra smärtor. Döden inträffade i november 17 16. ”Han begrovs”, säger en samtida, ”snarare som en landstrykare än som en man som varit sitt fäderneslands prydnad.” Pars vitae, quoties perditur hora, perit, var gång en timme förspills går en del av livet förlorat, står det på hans grav. Under sin långa och flitiga arbetsdag hade han in i det sista varit denna grundsats trogen.

I Aristoteles’ naturförklaring hade, som vi erinrar oss, *ändamåls*-orsakerna spelat en dominerande roll. Har jag angivit vartill något tjänar, så har jag därmed icke blott rättfärdigat utan även förklarat dess existens. ”Formen”, *entelekin*, livsprincipen hos en organism är på en gång dess drivande kraft och *målet* (telos) för dess utveckling. Naturen skapar efter vissa mönsterbilder, som naturligtvis i sista hand går tillbaka på Platons idéer, men som hos Aristoteles flyttats in i tingen, så att de samtidigt blir drivande, individualiserade principer. I den medeltida naturförklaringen har vi återfunnit dessa principer under namn av *”substantiella former”*. - Den nya naturvetenskapen bröt fullständigt med denna naturåskådning. I stället för ur ändamålen skall nu naturen förklaras ur orsaker som verkar enligt oföränderliga lagar. Detta betyder att *värdesynpunkten* utesluts ur naturförklaringen. Steg för steg kan man följa denna utveckling fram till Spinoza, vars polemik mot ändamålsorsakerna vi ovan har citerat. Visserligen smyger sig, som vi antytt, hos Spinoza värdesynpunkten åter in liksom bakvägen, i det att nu den mekaniska nödvändigheten själv identifieras med fullkomlighet. Men detta blir faktiskt blott möjligt genom en inkonsekvens; fullt konsekvent borde Spinozas åskådningssätt upphävt *varje värdering.* Tingen existerar rätt och slätt såsom produkter av en och samma nödvändighet. Vi ser också att Spinozas system saknar varje utrymme för någon *utveckling* i egentlig mening. Det *sker* ingenting i hans värld. Ty utveckling och skeende fordrar mål och värden, och har man konsekvent eliminerat dessa kategorier, kan man visserligen tala om förändring, men den blir varken till det bättre eller till det sämre, varken till större eller till mindre fullkomlighet.

Vi har sett hur detta problem sysselsatte Leibniz redan i hans tidigaste ungdom. Han vandrar i en skogsdunge utanför Leipzig och funderar över valet mellan den mekaniska naturförklaringen och de substantiella formerna, dvs. ändamålsorsakerna. När hans filosofi nått sin mognad, är det inte längre fråga om val utan om *syntes.* Tillvaron är mekaniskt lagbestämd och ändamålsbestämd. Icke så att ändamålsorsakerna härskar *i en* provins av verkligheten (t. ex. den organiska) och de mekaniska orsakerna i en annan (den oorganiska), eller så. att man ibland kan tillgripa ändamåls-, ibland de mekaniska orsakerna som förklaring till en företeelse. Utan så att *allt* är reglerat av mekanisk nödvändighet enligt bestämda lagar, men dessa lagar i sin tur från högre (metafysisk) synpunkt är uttryck för ändamålsbestämdhet. *Den mekaniska aspekten på tillvaron underordnar sig sålunda i sista hand den teleologiska.* Frågar man t. ex. varpå en viss rörelse hos en kropp beror, så är svaret enligt Leibniz att den sker i enlighet med vissa mekaniska lagar. Den är en verkan av en orsak a, som i sin tur är en verkan av en annan b, osv. i oändlighet. Men ställer man frågan vidare: Varför följer företeelserna just *denna* rörelselag, varför gäller icke någon annan, så blir svaret: Emedan denna lag är ett uttryck för en gudomlig vishet, emedan *den* sålunda trätt i kraft för vissa

ändamåls skull. Det föreligger icke något lo*giskt* tvång att tänka sig att just *dessa* naturlagar och inga andra gäller; världen skulle mycket väl kunna vara bestämd av helt andra eller kanske alldeles i avsaknad av lagar. Men de är icke heller rätt och slätt godtyckliga. ”Guds vishet”, heter det i skriften om naturens och nådens principer, ”har förmått honom att välja framför allt de *rörelselagar* som äro de *lämpligaste* och som mest överensstämma med de abstrakta och metafysiska grunderna. Enligt dem bibehåller sig städse samma kvantitet av total eller absolut *kraft* eller av verksamhet, samma kvantitet av relativ kraft eller av återverkan och slutligen samma kvantitet av riktningsgivande kraft. Vidare är verkan alltid lika stor som återverkan, och den totala verkan är alltid lika med sin fullständiga orsak. Märkligt är emellertid att man icke helt kan förklara dessa rörelselagar, som upptäckts i vår tid och till en del av mig, enbart ur de *verkande orsakerna eller materien.* Ty man måste, såsom jag funnit, här taga *ändamålsorsakerna* till hjälp, då dessa *lagar* icke äro avhängiga av *nödvändighetsprincipen* såsom de logiska, aritmetiska och geometriska sanningarna utan av *lämplighetsprincipen,* dvs. av det val som visheten gjort. För dem som är grundligt förtrogna med dessa ting är detta ett av de verksammaste och starkaste bevisen för Guds existens.”

När Leibniz säger att han delvis själv upptäckt dessa lagar, syftar han väl i första hand på den nya formulering av energiprincipen, varmed han fört fysiken ett betydande steg framåt. Man hade förut talat om *rörelsens* konstans i alla förändringar. Tydligen med orätt, ty summan av rörelse i tillvaron behöver ingalunda vara oförändrad. Leibniz talar om *kraftens* konstans. Endast ett steg till, och man har den moderna energiprincipen, enligt vilken summan av potentiell och aktuell energi förblir sig lik.

Leibniz avvisar sålunda icke rätt och slätt den antika och skolastiska naturförklaringen ur ändamålsorsakerna; tvärtom gäller den för honom som den *sista* och utslagsgivande. Men i den ändamålsbestämda tillvaron inarbetar han den mekaniska nödvändigheten såsom ett moment i ändamålsenligheten. Det är samma tanke som i våra dagars teologiska tänkande ofta uttrycks så att naturlagarna är uttrycket för Guds vilja. - Leibniz menar sig därmed ha tillvaratagit det värdefulla och bestående i antik naturuppfattning. ”Enligt mitt förmenande”, skriver han, ”måste man för att filosofera på rätta sättet förena Platon och Aristoteles med Demokrit” (dvs. ändamålsorsakerna med den mekaniska nödvändigheten). Det är i själva verket tanken på *en universell världsharmoni,* på tillvaron som en *kosmos* som är det innersta föreningsbandet mellan Leibniz och antikt tänkande. Liksom för Platon och Aristoteles råder även för Leibniz’ sätt att se en genomgående harmoni mellan *den fysiska och den moraliska världen,* orsakernas och ändamålens rike. Ingenting sker utan orsak och ingenting utan ändamål; det ena upphäver icke det andra. Och det hela bildar en skön och välordnad harmoni.

Orsaks- och ändamålssynpunkten faller samman i det begrepp som är det grundläggande i Leibniz hela filosofi: *kraftbegreppet. Om substansen* för Cartesius och Spinoza närmast framträdde som ”det varande”, ”det som är i sig självt och fattas genom sig självt”, så är den för Leibniz framför allt det *verkande,* aktivitet, strävan, orsaksbunden och (dunklare eller klarare) målmedveten strävan. Om vi hos Spinoza funnit en tendens till *dynamisk* naturuppfattning, så behärskar den fullständigt Leibniz’ hela filosofi. Det finns ingenting absolut passivt och dött i naturen: överallt strävan, förändring, verksamhet, liv,

kraft. ”Jag kan ingenstädes iakttaga dessa intiga, gagnlösa, overksamma massor, om vilka man talar. Överallt är verksamhet, och jag har motiverat detta på ett fastare sätt än den härskande filosofin, emedan jag är av den meningen att det icke finnes någon substans förutan en kraftig strävan.” Icke ”utsträckning” utan *kraft* är kropparnas natur. Den materiella utsträckningen är en produkt av kraften, icke tvärtom denna av utsträckningen. Verklighet är *verksamhet;* där intet verkar, där existerar intet.

Därav följer Leibniz *substansbegrepp: kraft är substans och substans är kraft.* Leibniz markerar själv gång på gång denna punkt som den där hans metafysik i sin utgångspunkt avviker från cartesianernas. ”Jag hade”, säger han i den populära skriften ”Ett nytt system om naturen”, ”redan trängt långt in i skolastikens land, då matematikerna och de moderna författarna fick mig att ännu i min tidiga ungdom lämna detsamma. Jag var förtjust över deras förträffliga metod att förklara naturen på ett mekaniskt sätt, och jag föraktade med rätta metoden hos dem som endast använde sig av former och förmögenheter, genom vilka man ingenting får veta. Men sedan jag försökt fördjupa själva principerna för mekaniken för att kunna förklara de naturlagar som vi lär känna genom erfarenheten, märkte jag, att det var otillräckligt att blott fästa avseende vid en *utsträckt massa* samt att det var nödvändigt att även använda begreppet *kraft,* som är fullt fattbart för förståndet, ehuru det tillhör metafysikens område.” - Om substansens väsen är kraft, så följer därav att den är immateriell. Och hur kunde i själva verket det materiella vara substans? Allt materiellt är utsträckt, och allt utsträckt är *delbart* i det oändliga. Det delbara måste dock bestå av odelbara substanser, det *materiella således ytterst av det immateriella.* Vi kommer således till det resultatet att det måste finnas *en mångfald immateriella substanser* eller krafter, eller enhetliga väsen, av vilka tillvaron är sammansatt.

Med ett i renässansfilosofin förekommande (bl. a. av Bruno använt) uttryck kallar Leibniz dessa enkla, immateriella, kraftbegåvade substanser, *monader* (av grek. *monas,* enhet). ”Monaden är ingenting annat än en enkel substans, som ingår i de sammansatta; *enkel,* dvs. utan delar. Och det måste finnas enkla substanser, eftersom det finnes sammansatta; ty de sammansatta är endast en anhopning eller ett aggregat av de enkla. Men där, varest det icke finnes några delar, finnes varken utsträckning eller gestalt eller någon möjlig delbarhet. Och dessa monader är naturens verkliga atomer och kort sagt tingens element.” - Dessa satser ur Monadologin är grundläggande för Leibniz’ metafysik.

Cartesius hade antagit en absolut substans och två härledda; men den utveckling hans filosofi fick genom occasionalisterna tenderade alltmer till att förlägga all verklighet till den absoluta substansen och nedsätta de relativa till något rent passivt. Spinoza hade följt denna utvecklingslinje till slut och hävdat en absolut monism. Leibniz är lika utpräglad pluralist. Han återger det enskilda dess existens och dess verksamhet. Han närmar sig här atomisterna, vilkas lära han enligt egen uppgift någon tid omfattat, men skiljer sig från dem dels därigenom att han icke låter atomerna vara materiella, dels därigenom att han utrustar dem med kraft såsom deras innersta väsen. Monaderna, av vilka allt är sammansatt, är varken fysiska atomer eller matematiska punkter. De är *metafysiska kraftcentra.*

Såsom substanser kan monaderna varken *uppkomma eller förintas* på naturlig väg utan endast genom Guds direkta ingripande. Leibniz ansluter sig här till de gamla grekiska naturfilosofernas lära, att det icke finns födelse eller död i naturen i absolut mening. Vidare måste varje monad vara olik varje annan, ty ”naturen kan icke uppvisa tvenne väsen som är fullständigt lika varandra och hos vilka det icke är möjligt att finna en inre skillnad grundande sig på en bestämning, väsentlig för vart och etts inre.” Leibniz lägger särskild vikt vid denna sats *(principium identitatis indiscernibilium).* Om, säger han, det funnes två absolut lika substanser, skulle de vara identiska, således endast en.

Monaderna är immateriella, kraftbegåvade, strävande, metafysiska individer. De är m. a. o. *besjälade* eller rättare sagt, de *är* själar. Hela tillvaron är en oändlig mångfald immateriella individer, inbördes olika. De kan också efter Aristoteles’ föredöme benämnas *entelekier,* ”ty de har i sig en viss fulländning (grek. *en-teles);* de har en viss självtillräcklighet, som gör dem till källor för deras inre verksamheter och så att säga till okroppsliga automater”. - När man om monaderna använder uttrycket *själ,* begagnas naturligtvis ordet i sin allra vidsträcktaste betydelse. Leibniz föredrar att bruka det endast om de *högre* monaderna, varvid man dock måste lägga märke till att det icke finns någon art- utan endast en *gradskillnad* mellan de egentliga själarna och monader av lägre rang. ”Om vi vill ge namnet själ åt allt det som har perceptioner och strävanden i den allmännaste bemärkelsen, så skulle alla enkla substanser eller skapade monader kunna kallas själar; men då den medvetna förnimmelsen är något mera än en enkel perception, så bör det allmänna namnet monader eller entelekier vara tillräckligt för de enkla substanserna, som endast har enkla perceptioner, och beteckningen själ förbehållas blott åt dem vilkas perception är tydligare och åtföljd av minne.” - Olikheten mellan monaderna består sålunda i den *klarhetsgrad* varmed de har sina föreställningar. Dessa föreställningar kommer icke *utifrån* genom någon inverkan från andra monader, utan varje monad har sin *slutna föreställningsvärld för sig.* Monaderna har, som Leibniz uttrycker sig, *inga fönster.* Det råder ingen växelverkan mellan dem, utan var och en förändrar sina inre tillstånd *inifrån.* Men alla monadernas föreställningsvärldar utvecklar sig parallellt och *som om* det rådde en kausal växelverkan mellan dem. Leibniz kallar detta den *prestabilerade (förutbestämda) harmonin.*

Den innebär att Gud från monadernas skapelse inrättat varje monad så att dess inre tillstånd på ett efter dess klarhetsgrad anpassat sätt speglar de inre tillstånden hos alla andra monader, så att ”varje monad är en spegel av universum”, en *mikrokosm.* Medan occasionalisterna hade tänkt sig förhållandet mellan den själsliga och kroppsliga substansen såsom mellan tvenne ur, som av Gud ständigt regleras till att följa varandra, går Leibniz med denna lika djärva som storstilade hypotes ännu ett steg vidare. Gud är, menar han, icke en så dålig urmakare att han icke *en gång för alla* skulle kunna inrätta monaderna som ur, som med precision följer varandra, så att en förändring hos en monad *motsvaras av (icke:* förorsakas av) förändringar hos alla de övriga. ”Varför skulle Gud icke från första början ha kunnat förläna substansen en natur eller inre kraft som kan frambringa allt som skall hända den, dvs. alla de företeelser eller uttryck som den skall ha, och detta utan någon annan varelses medverkan och i en viss ordning? Detta så mycket mer som substansens natur nödvändigt fordrar och väsentligt innebär en progress eller en förändring, utan vilken den icke

skulle ha någon kraft att handla. Och då denna själens natur åter framställer universum på ett mycket exakt (ehuru mer eller mindre tydligt) sätt, så kommer serien av de föreställningar vilka själen frambringar att på ett helt naturligt sätt svara mot serien av universums egna förändringar, liksom å andra sidan kroppen anpassats efter själen för de tillfällen då denna uppfattas såsom verksam utåt, vilket är så mycket mer förnuftsenligt som kropparna är skapade blott för andarna, vilka ensamma är skickade att träda i gemenskap med Gud och förkunna hans ära. Har man alltså en gång insett möjligheten av denna *hypotes cm överensstämmelsen,* så inser man också att den är den förnuftigaste och att den ger en underbar föreställning om harmonin i universum och om fullkomligheten av Guds verk.” Kunde man, säger Leibniz i Monadologin, lyfta upp till full klarhet hela föreställningsinnehållet *i en* monad, skulle man följaktligen däri kunna avläsa hela universums historia, den närvarande, den förflutna och den tillkommande.

Förhållandet mellan kropp och själ blir tydligen med detta antagande blott ett specialfall av den förutbestämda harmonin. Själen är *en* monad av hög ordning, dvs. en sådan vars perceptioner är relativt klara och tydliga. Kring denna såsom en centralpunkt samlar sig det aggregat av lägre monader som bildar kroppen. Den utsträckta materien är nämligen till sitt innersta väsen en anhopning av immateriella monader, som genom de i dem inneboende krafterna gör motstånd och sålunda åstadkommer utsträckning i rummet såsom ett *phaenornenon bene fundatum,* ”ett välgrundat fenomen”, dvs. ett sådant som visserligen icke tillkommer tingen i och för sig men dock har sin grund i ett metafysiskt förhållande. Vi förstår nu varför en förändring hos kroppen måste åtföljas av en förändring i själslivet och omvänt. Här råder varken kausal växelverkan eller tillfällighetsorsaker, som ger Gud anledning att ingripa. Själsmonaden och kroppsmonaderna följer varandra i kraft av en förutbestämd harmoni, en förnuftig nödvändighet, som är en kosmisk lag.

När monaderna av Leibniz betecknas såsom själsliga väsen (i ordets vidsträcktaste mening), när han säger oss att ”deras natur består i kraften och att därav följer något analogt med förnimmelse och begär, samt att de således måste uppfattas på ett sätt som liknar det på vilket vi tänker oss själen” (á l’imitation de la notion que nous avons des âmes), får vi givetvis icke genast tänka oss ett själsliv identiskt med det mänskliga. Monaderna bildar, såsom redan antytts, en gradskala av uppåtstigande klarhet och medvetenhet, från de lägsta, ”slumrande” eller ”bedövade” monaderna upp till de högsta, människoanden och ”genierna”, som står i omedelbar gemenskap med Gud. Men vi finner likväl hos oss själva något, som är analogt med det dunkla eller omedvetna själsliv som slumrar i de lägre monaderna. Leibniz fäster uppmärksamheten på detta och blir därmed banbrytande för den nyare psykologin; han är den förste som ägnat det *undermedvetna* ett mera ingående studium. När jag vandrar på havsstranden, hör jag bruset av vågorna ljuda samman till ett helt. Däri ingår varje särskild vågs brus, men jag kan icke skilja det ena från det andra. På samma sätt, säger Leibniz, är det med vårt medvetandes uppfattning av hela världsharmonin, av universum med all dess oändliga rikedom och mångfald. Endast några toner når vårt öra så starkt att de lyfts upp i medvetandet. De övrigaförtonar sig nedåt och drunknar i helheten; de finns blott i det undermedvetna. - Det klassiska ställe i Monadologin, där denna tanke, vilken visat sig så fruktbringande för den psykologiska forskningen, i sitt sammanhang fram-

läggs, har följande lydelse: ”Vi erfar hos oss själva tillstånd, vari vi icke minns någonting och icke har någon tydlig perception, såsom när vi fallit i vanmakt eller är försänkta i djup, drömlös sömn. I sådana tillstånd skiljer sig själen icke märkbart från en enkel monad, men då de icke fortvarar och själen befriar sig från dem, så är den något mera. Härav följer dock icke att de enkla substanserna då är utan varje perception, ja, på ovan angivna grunder kan de t. o. m. omöjligt vara det. Ty en substans kan icke gå under, och den kan icke heller fortbestå utan att hava någon tillståndsförändring, som ingenting annat är än dess perception. Men förefinnes en stor mängd små perceptioner, i vilka ingenting tydligt framträder, så är man bedövad ... I detta tillstånd kan döden försätta varelserna under någon tid. - Då nu varje närvarande tillstånd hos en enkel substans är en naturlig följd av dess föregående tillstånd, så att det närvarande bär framtiden i sitt sköte, och då man vid uppvaknandet ur bedövningen *blir medveten om sina perceptioner,* så måste man väl hava haft några omedelbart förut, ehuru man *icke varit medveten* om dem. Ty en perception kan på naturlig väg endast komma från en annan perception, liksom en rörelse blott kan komma från en rörelse. Man ser härav att om det i våra perceptioner icke funnes någonting tydligt, om de icke ägde en relief och en viss plastisk utformning så att säga, skulle vi städse befinna oss i ett tillstånd av bedövning. Och det är detta tillstånd som är de enkla monadernas.”

Då Leibniz uppställer begreppet *omedveten föreställning* leds han, såsom överallt i sitt tänkande, av *kontinuitetsprincipen,* ”kontinuitetens vackra lag”, såsom han kallar den. Den fordrar att olikheterna överallt, således även inom själslivet, är kontinuerliga *gradskillnader.* Från de klaraste och mest medvetna uppfattningar av tillvaron, sådana som endast Gud kan ha, genom geniernas och människoandens delvis klara, delvis dunkla föreställningsvärld går en oavbruten kontinuitet ända ned till de sovande monader som bildar det lägre naturlivet. - Det är tillika *utvecklingens* idé som här i grandios form stiger upp för Leibniz. Oorganiskt och organiskt, växt och djur och människa är blott stadier på naturens väg uppåt mot klarhet och frihet. Det finns ständigt kontinuerliga övergångar, ty naturen gör icke något språng. Leibniz åberopar sig på iakttagelser av samtida naturforskare, vilka bekräftar hans mening. ”Swammerdamm har med sina undersökningar visat att insekterna i fråga om respirationsorganen närmar sig växterna och att det i naturen finnes en gradskala, som från djuren stiger ned till växterna. Emellertid finner man kanske ytterligare mellanled.” - ”Jag är övertygad om att det måste finnas sådana mellanliggande varelser. Naturforskningen skall kanske finna dem. Våra hittillsvarande iakttagelser är från i går. Naturen bryter aldrig mot kontinuitetens lag. Den gör inga språng. Alla naturvarelsers ordningar utgör en enda kedja, vari de olika klasserna såsom lika många leder sluter sig till varandra så tätt att det är omöjligt för iakttagaren att ange den bestämda punkt där den ena upphör och den andra börjar.”

I denna gradskala kan man dock skilja mellan vissa gränslinjer, markerade av föreställningarnas kvalitet. De lägsta monaderna har blott *dunkla* föreställningar, dvs. sådana som icke kan skiljas från varandra. De högre - djursjälarna - har *klara* föreställningar, men de är *otydliga,* dvs. varje särskild föreställnings beståndsdelar kan icke skiljas från varandra. Människosjälen har klara och tydliga föreställningar, men icke alla är *adekvata.* Vad som väsentligast skiljer människan från djuren är emellertid ”förnuftet”, dvs. kunskapen om de *eviga,* de rationella sanningarna. Djuren är, såsom Leibniz uttrycker sig, ”empiriker”, dvs de kan ha kunskap om fakta och sammanhang men icke logisk insikt i en rationell nödvändighet. Dessa nödvändiga

eller eviga sanningar, som måste skiljas från de rent erfarenhetsmässiga kunskaperna om fakta, grundar sig alla på *motsägelselagen.* De kan icke ändras, icke ens av Gud själv, emedan de är grundade i Guds eget förstånd, medan de ”tillfälliga” beror av hans vilja. Just i människans insikt i denna eviga nödvändighet röjer sig hennes närmaste gemenskap med det gudomliga. ”Det finnes hos djuren en perceptionernas förknippning, vilken har en viss likhet med förnuftet, men den grundar sig endast på minnet av fakta eller verkningar men aldrig på kunskapen om *orsakerna.* Så flyr hunden den käpp, varmed han fått stryk, emedan minnet föreställer honom den smärta, som denna käpp förorsakat honom. Och så länge som människorna är endast empiriker - och de är det till tre fjärdedelar - handlar de såsom djuren. Man väntar t. ex. att det skall bli en ny dag i morgon, emedan man av erfarenheten alltid lärt att det skall bli det. Endast astronomerna förutser det på grund av *förnuftsskäl,* och även deras förutsägelse kommer att till slut slå fel, när dagens orsak, som ej är evig, upphör att finnas till. Men *de verkligt sanna omdömena* grundar sig på nödvändiga eller eviga sanningar, sådana som logikens, aritmetikens och geometrins, ur vilka begreppens oantastliga samband och de ofelbara slutsatserna framgår. De varelser, hos vilka vi icke iakttager sådana slutledningar, kallar vi *djur,* men de, vilka äger kännedom om dessa nödvändiga sanningar, är i ordets egentliga bemärkelse de *förnuftiga,* och deras själar kallas *andar.* Dessa själar äger förmågan att utföra reflexiva akter och att fatta begreppen *jag, substans, själ* och *ande,* att med ett ord begrunda de immateriella tingen och sanningarna. Och det är detta som gör oss ägnade för vetenskaperna eller de bevisbara kunskaperna.” - Med moderna psykologiska termer skulle man kunna säga: Gränsen mellan människor och djur, mellan själ och ande sammanfaller med den gräns *där den blott associativa syntesen övergår i logisk syntes.*

Men kontinuitetens lag fordrar att även människan betraktas som ett *mellanled i* varelsernas obrutna, mot allt högre fullkomlighet uppåtstigande serie. Människan är bryggan mellan djuret och - något ännu högre. Vad? ”Det är i överensstämmelse med förnuftets fordringar att det under oss finnes substanser med perceptionsförmåga, liksom att det finnes sådana *över oss,* och att vår själ, långt ifrån att vara den sista, intager en mellanställning, varifrån man kan stiga nedåt såväl som uppåt, ty annars skulle en brist på ordning uppkomma, vilken några filosofer kallar *vacuum formarum* (tomrum på former).” Dessa varelser över oss, vilkas perceptionsförmåga måste förhålla sig till vår ungefär som vår till djurens - Leibniz kallar dem ”genierna” - har vi emellertid ingen positiv kunskap om. Som en *möjlighet* framkastas den tanken att vår själ, renad i jordelivet, efter döden kan övergå i detta tillstånd. Ty liksom den icke på naturlig väg uppkommit, kan den heller icke på naturlig väg förgås. Födelse och död består blott däri att själsmonaden efter ett tillstånd av ”bedövning” ingår i nya monadkomplex - dock icke genom ”själavandring” utan så att det levande väsendet självt omgestaltas. ”Jag vågar emellertid”, tillägger filosofen; ”icke komma med något positivt påstående vare sig i fråga om preexistens eller om enskildheterna rörande människosjälarnas kommande tillstånd, då Gud skulle kunna med avseende härpå ha utomordentliga utvägar till hands i nådens rike. Icke desto mindre måste det antagandet föredragas, för vilket det naturliga förnuftet talar, såvida ej uppenbarelsen lär oss motsatsen, något som jag här icke åtager mig att avgöra.”

Kontinuitetsprincipen kräver vidare att det icke finns någon *motsättning* mellan utan en uppåtstigande *övergång* från ”naturens rike” till ”nådens rike”, dvs. från tillvaron under naturlagarna till tillvaron under de moraliska lagarnas välde. Naturens kosmiska ordning svarar mot andarnas moraliska ordning, ja, denna sistnämnda är blott en fortsättning därav. Andarna bildar en ”Guds stat” under moraliska lagar. Andarna skiljer sig, såsom förut nämnts, från ”själarna” även därutinnan att de står i *medveten* gemenskap med Gud. Dvs. medan själarna blott speglar universum, återspeglar andarna även - på ett klarare eller dunklare sätt - Gud själv, universums upphov, så att, såsom Leibniz i Monadologin uttrycker sig, ”varje ande är liksom en liten gudomlighet inom sitt område”. - ”Detta gör att andarna är skickade att inträda i ett slags förening med Gud och att han till dem ej endast förhåller sig som uppfinnaren till sin maskin (vilket är hans förhållande till naturen) utan också som en furste till sina undersåtar, ja, som en fader till sina barn. Det är lätt att härav sluta att samfundet av alla andar måste utgöra Gudsstaten, dvs. den fullkomligaste stat som kan finnas under den fullkomligaste av monarker. - Denna Gudsstat, denna verkligt universella monarki, är en *moralisk värld i den naturliga världen;* den utgör det mest upphöjda och det mest gudomliga bland Guds verk, och det är i den som Guds sanna ära består, ty det skulle icke givas någon sådan, om hans storhet och godhet icke var kända och beundrade av andarna. Det är också genom förhållandet till denna Gudsstat som han i egentlig mening har någon godhet, under det att hans vishet och hans makt giver sig till känna allestädes. Då vi förut fastställt en fullkomlig harmoni mellan naturens tvenne riken, de verkande orsakernas och ändamålsorsakernas riken, så måste vi här framhålla även en annan harmoni, nämligen den mellan naturens fysiska rike och nådens moraliska rike, dvs. mellan Gud betraktad som monark i andarnas Gudsstat ... Man kan säga att Gud såsom arkitekt i allo tillfredsställer Gud såsom lagstiftare och att därför förseelserna måste föra sitt straff med sig i kraft av naturens ordning och tingens egen mekaniska struktur, samt att likaledes de goda handlingarna måste föra sina belöningar med sig genom yttervärldens mekaniska förlopp, ehuru detta icke alltid vare sig kan eller bör inträffa omedelbart.”

”Ja, det kan”, så slutar Monadologin, ”under denna fullkomliga regering icke givas någon god handling utan belöning och icke någon ond utan straff, och allt måste vända sig till det bästa för de goda, dvs. för dem som icke är missnöjda medborgare i denna stora stat utan förtröstar på försynen sedan de gjort sin plikt och som sig bör efterliknar och älskar upphovet till allt gott samt finner sin glädje i betraktandet av hans fullkomlighet i enlighet med naturen hos den sanna *rena kärleken,* som kommer oss att känna glädje över det älskade föremålets lycksalighet. Det är detta som förmår de visa och de dygdiga att arbeta för allt som synes överensstämma med Guds förmodade eller förut tillkännagivna vilja och att städse vara nöjda med vad Gud verkligen låter ske i kraft av sin hemliga, följdriktiga och avgörande vilja, inseende att om vi kunde till fullo förstå världssystemets ordning, så skulle vi finna att den överträffar de visastes alla önskningar och att det är omöjligt att göra den bättre än den är, icke endast med hänsyn till det stora hela utan även med hänsyn särskilt till oss själva, om vi på ett tillbörligt sätt är hängivna honom, upphovet till allt, icke blott i hans egenskap av arkitekt och vår tillvaros verkande orsak utan såsom vår Herre och såsom den ändamålsorsak som bör utgöra vår viljas hela mål och som ensam kan bereda oss lycka.”

De anförda orden ger ett vackert uttryck för samma optimistiska fromhet som möter oss hos Platon, när han låter Sokrates försäkra att för den gode det

icke kan finnas något ont vare sig i livet eller döden och att hans öde icke är gudarna likgiltigt. I stort som i smått bestäms allt av den gudomliga nödvändigheten, som icke är den blinda mekaniska *Ananke* utan en kärleksfull försyn. Därför höves oss förtröstan både med hänsyn till oss själva och till världsalltet som helhet. Ty detta är en skön och välordnad symfoni, det är ett *"Guds konstverk",* som icke kan vara fullkomligare. Fysiska och moraliska lagar, ändamålsorsaker och mekaniska orsaker, allt stämmer in i denna världsharmoni, som sjunger sin upphovsmans lov i skilda toner men så att de klingar samman till ett helt. "Man må icke mena att den moraliska fullkomligheten eller godheten upphäves av den metafysiska fullkomligheten eller storheten: världen är icke blott i fysikalisk eller metafysisk mening den *fullkomligaste* utan även i moralisk mening, ty den moraliska kraften har av naturen delgivits andarna. Och därför är världen icke blott den mest beundransvärda maskin utan ock, i den mån den består av andar, den bästa staten, som skänker åt andarna den största möjliga salighet och glädje, och just däri består ju dess naturliga fullkomlighet."

Det är den antika Kosmos-tanken som här står upp i ny form. Man erinrar sig den kejserlige filosofens ord: "Diktaren säger: 'Kekrops stad älskar jag.' Varför vill du icke säga: Zevs stat är mig kär?"

Vem känner icke detta uttryck: *"den bästa bland världar",* som går tillbaka på Leibniz? Vi använder det mest i ironisk mening; vi vet hur den stackars *Candide,* Voltaires hederlige romanhjälte, blev malträterad i denna den bästa bland världar, och vi har sannerligen erfarenhet av sådant även utanför romanerna. Schopenhauer har sagt att Leibniz med sin *Teodice* endast lyckades lämna ett belägg för sin sats att det icke finns något dåligt som icke har något gott med sig, i det att detta verk framkallade Voltaires löje. Kanske är det just Teodicen som så ofta förstört Leibniz' kredit, ehuru man i regel blott känner några lösryckta och onyanserade satser ur den. Här är icke platsen att söka ge en riktig värdesättning eller diskutera dessa så ofta debatterade problem och argument, vilkas ohållbarhet gemenligen anses så lätt att visa. Vi har endast att söka ge en redogörelse för de väsentliga motiven i tankegången.

En samtida tänkare, den lärde och skarpsinnige dialektikern *Bayle,* hade sökt visa att tro och förnuft kommer i strid mot varandra i alla de högsta livsfrågorna. Hans egen slutsats var att förnuftet måste resignera inför tron (uppenbarelsen), men den motsatta ståndpunkten kunde lika väl utläsas ur hans argument. Det gällde icke minst frågan om *det ondas* ursprung och *möjlighet.* För Leibniz måste en sådan strid mellan tro och vetande vara omöjlig. Visserligen kan tron överstiga förnuftet, men den får icke motsäga det. Det gäller därför att även för förnuftet klarlägga hur det onda kan vara tänkbart i den bästa bland världar.

Då den gudomliga allmakten frambragte *detta* universum hade den framför sig ett antal möjligheter, *bland vilka den valde den* bästa. Leibniz framlägger här en uppfattning som kan betraktas som en syntes mellan den av Thomas och den av Duns Scotus företrädda. Enligt den förre står, som vi minns, sedelagen t. o. m. över Guds vilja. Gud har skapat världen *sub ratione boni,* dvs. han har därvid låtit leda sig av sedelagen. Gud har, så skulle man kunna sammanfatta denna mening, skapat världen sådan den är, *emedan han vill det goda.* Scotus mening åter är den att *världen* är god, emedan Gud (i kraft av en suverän vil-

jeakt) *velat den sådan.* Den ene säger: Guds vilja är det goda, den andre: Det goda är det som Gud vill. - Leibniz' syntes mellan dessa ståndpunkter består däri att han gör Guds vilja beroende av de "eviga" men däremot icke av de "tillfälliga" sanningarna. Guds möjlighet vid urvalet var således icke *obegränsad;* världen är icke absolut nödvändig, men icke heller absolut tillfällig eller "kontingent". Den är - något som följer ur Guds fullkomlighet - den bästa bland möjliga världar som Gud hade att välja mellan.

Detta innebär *icke* att den skulle vara fri från allt ont. Men det betyder att det onda reduceras till det minsta möjliga. Och det är detta Leibniz i Teodicen vill visa gentemot Bayle. Förnuft, tro och erfarenhet måste enligt hans mening på denna punkt stämma överens. "Emedan Gud valt denna värld sådan den är, är den den bästa."

Här reser sig nu de urgamla svårigheterna, mot vilka all tidigare *logos*-filosofi, Heraklit, Platon, stoikerna och nyplatonismen, haft att kämpa. Om allt bestäms av en gudomlig och förnuftig nödvändighet, varför finns det då så mycket ont och normvidrigt i världen? Antingen måste det bero på att Gud icke *kunnat* göra den annorlunda, i vilket fall han icke vore allsmäktig, eller på att han icke *velat* göra den annorlunda, i vilket fall han icke vore allgod. Tager man sin tillflykt till det vanliga argumentet att Gud visserligen icke frambragt det onda men "tillstädjer" det, så skjuts blott frågan något tillbaka. *Kan* Gud icke förhindra det onda eller vill han icke förhindra det? I förra fallet bristande allmakt, i senare bristande godhet. Om slutligen allt är reglerat av en *förutbestämd* harmoni, så måste ju även det onda vara förutbestämt. Som krukmakaren gör käril till heder och käril till vanheder, så måste den ene vara förutbestämd till det goda, den andre till det onda. Hur kan då den moraliska tillräkneligheten ha något spelrum? Hur kan Gud på förhand bestämma människorna till onda verk och sedan straffa dem därför? Och lika litet som det onda är straffvärt, om det är nödvändigt, lika litet blir det goda något förtjänstfullt. A andra sidan skulle det strida mot vårt begrepp om en rättfärdig Gud, om han *icke* avvägde straff och lön efter som människan handlat. Så råkar man ut i en till synes oupplöslig antinomi.

Det onda kan reduceras till tre arter, av vilka de två är en följd av den första. Det *metafysiska* onda beror av ändligheten, ofullkomligheten hos alla skapande väsen, det *moraliska* och det *fysiska* onda beror av det metafysiska. Så kan man kort och abstrakt formulera Teodicéns långt utspunna tankegång.

Det metafysiskt onda är *nödvändigt,* ty skulle en värld över huvud kunna existera, måste det finnas *ändliga* väsen. Världens fullkomlighet *som helhet* betingas av en viss ofullkomlighet hos *delarna.* Den harmoniska ordningen kräver en *gradskala* från den högsta till den lägsta graden av fullkomlighet. Därav följer att det onda icke är något *positivt,* icke en makt mot en makt, såsom dualismen menat, utan en *frånvaro av fullkomlighet,* privation, ett *mindre* gott. "Det ondas väsen har i grunden alls icke något positivt, någon verksam princip, ty det består i privation, dvs. i det som den verkande kraften *icke* gör. Och därför plägade skolastikerna beteckna det ondas orsak såsom en brist ... Detsamma gäller om den onda viljan. Viljan strävar över huvud efter det goda, den söker den efter densamma avpassade fullkomligheten; den högsta fullkomligheten finnes hos Gud. All *glädje bär inom sig en känsla av fullkomlighet;* men om man därvid blir stående vid de sinnliga njutningarna och annat till ska-

da för de högre värdena såsom hälsa, dygd, religion och lycksalighet, så ligger felet just i brist på högre strävan. Fullkomligheten är alltid positiv, den är en absolut realitet; bristen är alltid privativ, den kommer av begränsning och tenderar mot nya brister. Det är därför ett lika gammalt som sant ord: *bonum ex causa integra, malum ex quolibet defectu* (det goda härrör ur en verklig, det onda ur en. bristfällig orsak), liksom detta: *malum causam habet non efficientem sed deficientem* (det ondas orsak är icke verkande utan frånvaron av verkan).”

Det onda framstår här sålunda icke som en det goda *motsatt* princip utan som något som *underordnar* sig detsamma. Det finns, emedan vårt vetande med nödvändighet är ofullkomligt, så att vi på vilsna vägar strävar efter det goda. Men ju mer vårt medvetande klarnar, ju mer vi höjer oss från den förvirrade till den tydliga kunskapen, desto mer framskrider vi mot det goda, desto mer försvinner det som mörker, som blott är frånvaro av ljus, försvinner för detta. Häri ligger en säker garanti för att det goda skall segra i kampen. Det onda förhåller sig till detta som delen till det hela. Men icke nog därmed: det är nödvändigt för det helas harmoni, och för en blick som klart kunde överskåda det hela skulle det blekna bort, som disharmonierna i symfonin och skuggorna på tavlan. ”Låt oss t. ex. föreställa oss en härlig målning, som utom på en liten yta vore alldeles övertäckt; vi skulle då, även vid den noggrannaste och mest ingående betraktelse, icke se något annat än en dunkel blandning av färger; men avtäck det hela och betrakta det från den riktigt valda ståndpunkten; det som nyss tycktes som ett meningslöst kludd, framstår nu som ett verk av ett högt konstnärligt förstånd. De bästa komponister blandar mycket ofta dissonanser med ackord, för att åhöraren, som försatts i spänning och nästan med ängslan väntar utgången, desto mer må hänryckas av den harmoniska lösningen.” Världen står icke stilla: den strävar i riktning mot de i monaderna nedlagda krafterna, dvs. i riktning mot det goda, mot ljus och klarhet. Leibniz förebådar med denna framstegsoptimism den tyska upplysningsfilosofin, som i hans filosofi har sin renaste och djupaste källa. ”Vi måste medgiva att världen är stadd i ständig, fri strävan mot höjderna, mot gudomlig skönhet och fullkomlighet, att den skrider framåt mot allt högre bildningsgrad. Så har redan världskulturen nått en stor del av vår jord och sträcker sig dagligen allt vidare. Och om än mycket sjunker tillbaka i okultur och åter förstöres och undertryckes, så får vi icke låta bedraga oss därav. Denna förstörelse, detta undertryckande kommer att ha större ting till följd, och vi skall själva skörda gott av skadan.” Det är samma framstegstro som Lessing utvecklar i sin vackra och djuptänkta skrift om människosläktets uppfostran. Och den delas även av Kant ända in i hans sista skrifter - trots hans ryktbara skarpa blick för människans ondska och vrånghet.

Det onda är icke blott nödvändigt i harmonin såsom estetisk kontrast till det goda. Det är även av den art att det för ett större gott med sig. Det är liksom Mefisto hos Goethe

... en del utav den kraft, vars lott

är alltid vilja ont och alltid verka gott.

Leibniz erinrar om det ordet: O *felix culpa, qui tantum meruit redemtorem.* Om synden icke kommit i världen, skulle icke återlösaren och med honom den sanna religionen ha kommit in i den. Utan Lucretias självmord och Tarquiniernas förbrytelser skulle icke den romerska republiken, modern till så många hjältar, ha

skapats. Det onda är en sporre till det goda och nöden uppfinningarnas moder. Leibniz tänker här på samma sätt som Herren i Faustprologen :

Hur mänskan slappas lätt! Hur svag vill hon till ostörd ro sig lägga! Till henne då kamraten sänder jag, vars kall som djävul är att jäkta och att egga.

Det *fysiska* onda måste ses dels från denna synpunkt, såsom sporre till det goda, dels såsom en kontrastfaktor, förutan vilken icke lyckan skulle uppnå samma intensitet, dels som straff och prövning. Det vore, säger Leibniz, en mycket oförståndig fader som icke straffade sina barn för det onda de gjort, även om de nu icke kan inse straffets mening. - Långt svårare är det att komma till rätta med det *moraliska* onda, och på lösningen av dess problem hänger i grunden hela Teodicen. Det sammanfaller med *viljefrihetens problem.*

Leibniz intar till detta problem samma förmedlande hållning som gör sig märkbar överallt i hans tänkande. Han skiljer liksom Spinoza mellan *yttre* och *inre* nödvändighet, dvs. en sådan som blott betingas av utifrån verkande tvång *(necessite brute),* blind nödvändighet, och en sådan som betingas av det ifrågavarande väsendets egen natur. Vore människan blott passiv, skulle hon vara underkastad den brutala nödvändigheten och moraliskt otillräknelig. Men nu är hennes innersta natur som vi vet strävan och aktivitet. Och ju mer denna kommer till sin rätt, dvs. ju mer hon höjer sig till medvetenhet och klarhet, desto mer ersätts den yttre nödvändigheten av den inre, som är ett med *friheten.* Ty denna frihet är något helt annat än godtycke; den är dess motsats. Människan handlar lika litet *orsakslöst* som magnetnålen, när den i enlighet med sin inre natur svänger i riktning mot norr. Men om människan handlar fritt eller nödvändigt beror av *vilka* orsaker som bestämmer henne, inre och konstanta eller yttre och tillfälliga. Graden av frihet sammanfaller med graden av *spontanitet* och denna i sin tur med graden av klarhet i förnimmelserna. Fullt fri är endast Gud, vars förnimmelser är fullt klara. Men människan strävar mot frihet i samma mån hon strävar mot klarhet.

Gud har givit människan denna relativa frihet, emedan den är förutsättning för moralisk värdering. Det goda som skedde genom yttre tvång skulle därmed upphöra att vara något i *moralisk mening* gott. Men det är att märka att friheten i djupaste mening icke är något som man får till skänks utan något som måste förvärvas. Människan kan bli fri blott genom att besegra sina affekter, genom att göra sig till herre över de yttre orsakerna. Leibniz söker åskådliggöra detta genom att vidare utforma en tankegång som renässansfilosofen Lorenzo Valla nedlagt i en dialog om friheten. Tarquinius superbus, Roms tyranniske konung, har begivit sig till siarguden i Delfi, som låter honom veta att han genom sitt övermod skall störta Roms konungadöme och sig själv. Då konungen klagar över denna förutsägelse, hänvisar honom den gud som *vet* hans framtida öde till den gud som på förhand *bestämmer* det, i det han tillägger: ”Vet att gudarna göra envar sådan som han är. Zevs har gjort vargen rovgirig, haren feg, åsnan dum och lejonet modigt. Han har givit dig en ond själ, du kommer att handla i enlighet med din natur, och Zevs kommer att förfara med dig så som dina handlingar förtjäna. Han har svurit det vid Styx.” Leibniz låter nu Tarquinius bege sig till Zevstemplet i Dodona för att bedja guden att ändra hans öde och ge honom en bättre själ. Guden svarar: ”Ja, om du vill försaka Rom, skall du bli god och lycklig.” Men det är just detta kungen för intet pris vill. Han har icke kraft att försaka, icke den sinnets klarhet som ej låter sig

gäckas av skenbilder. Han mäktar icke kämpa sig fram till frihet, därför hemfaller han åt sitt öde. Och det är icke mindre rättvist därför att Apollon *förutsett det.* Allvetande upphäver icke friheten. Ty om Gud förutsett allt, så har han ju även förutsett våra brott och synder.

Så är tillvaron för Leibniz en skön symfoni, ett i sitt slag fulländat konstverk, utgånget ur Guds hand och åter strävande mot sitt upphov. Vad som framför allt skiljer Leibniz' värld från Spinozas är dess större rörlighet, dess liv och strävan. Den vises hållning till tillvaron får därför hos Leibniz mera av *aktivitet* än hos Spinoza. Men bådas visdom enas - och man bör väl lägga märke till detta - i *glädjen,* den rena glädjen i kärleken till Gud såsom det högsta. För Spinoza för denna livsstämning till frid och stillhet; sinnet blir som ett djupt och klart speglande vatten. För Leibniz blir den en stimulans till förnyad strävan, som för honom är så oskiljaktig från liv och lycka att han icke kan tänka sig den eviga saligheten den förutan. Han slutar sin skrift om naturens och rådens förnuftsprinciper med dessa ord, som tillika må avsluta vår framställning av hans lära om världsharmonin:

”Man kan till och med säga att kärleken till Gud ger oss en försmak av den kommande saligheten. Och ehuru den är ointresserad, så utgör den dock genom sin egen beskaffenhet vårt högsta goda och högsta intresse, även när man icke söker det i den och när man blott fäster avseende vid den glädje som den bereder oss, men icke den nytta, som den åstadkommer. Ty den skänker oss ett fullkomligt förtroende för vår Herres och Skapares godhet, vilket medför ett verkligt sinnets lugn, icke sådant som hos stoikerna, vilka är beslutna för ett tålamod trots allt, utan ett lugn vilket härflyter ur en närvarande förnöjsamhet och är en borgen till och med för en kommande lycka. Men även om man bortser från den närvarande glädjen, så kan ingenting vara nyttigare för framtiden, ty kärleken till Gud fyller även våra förhoppningar och för oss på den högsta lyckans väg, då till följd av den fullkomliga, i universum fastställda ordningen allt är inrättat på bästa möjliga sätt såväl för det allmänna goda som för deras enskilda bästa, vilka är övertygade härom och är nöjda med den gudomliga styrelsen, vilket de icke kan uraktlåta att vara, som känner och älskar källan till allt gott. Förvisso kan den högsta sällheten (vilken *saliggörande vision* eller kunskap om Gud den än må åtföljas av) aldrig nå sin största fullhet, ty då Gud är oändlig, kan vi aldrig helt lära känna honom. Därför kan vår lycka aldrig och bör heller aldrig bestå i njutande, vid vilket intet mera skulle återstå att önska och som skulle göra oss slappa i anden, utan den skall bestå i ett oavlåtligt framåtskridande mot ny glädje och ny fullkomlighet.”

Vilkendera livsstämning som är den högsta, Spinozas som mera liknar mystikernas ”vila i Gud” eller Leibniz' med sin eviga strävan mot ny fullkomlighet, vore ju gagnlöst att tvista om. Kanske står de icke som motsättningar utan snarare som olika sidor hos ett och samma. Ty även Spinozas *hilaritas* är laddad med energi, och även för Leibniz blir den kontemplativa åskådningen av världsharmonin en vila i Gud.

DEL IV

FRÅN UPPLYSNINGSTIDEN TILL VARA DAGAR

Den engelska erfarenhetsfilosofin

I nyare tidens filosofi före Kant kan man jämsides med varandra urskilja två stora *grundriktningar,* som efter att tidigare på mångfaldigt sätt positivt och negativt ha influerat varandra blandas i upplysningstidens populärfilosofi för att först i den kritiska filosofin uppgå i en högre enhet. Den ena, den *rationalistiska,* har vi i det föregående följt i dess utkristallisationer i de stora metafysiska systemen hos Cartesius och hans närmaste anhängare, hos Spinoza och Leibniz. Vi betonade därvid dess samhörighet med och utgångspunkt *i den nya naturvetenskapen* med dess strängt kausala och matematiska betraktelse av tillvaron. Tillvaron byggs enligt de rationalistisk-metafysiska tänkarna som ett geometriskt system: den måste rekonstrueras rent deduktivt, och *förnuftet* blir därför den egentliga kunskapskällan, medan sinnenas vittnesbörd blott får underordnad vikt. Förnuftet icke blott bearbetar sinnesintrycken, det är själv aktivt och skapande. Tillvaron blir verklig i samma mån den är förnuftig och - vilket för detta sätt att se blir ett och detsamma - kan fattas av förnuftet.

Medan den rationalistiska metafysiken väsentligen utbildas på kontinenten, har den andra dominerande riktningen, *empirismen,* sitt hemland i England. Även den utgår från den nya naturvetenskapen, men den betonar framför allt det *induktiva,* erfarenhetsbestämda momentet däri. Om rationalismens naturvetenskapliga föregångare är Galilei och Kepler, så är *Bacon* denna erfarenhetsfilosofis banbrytare. Erfarenheten, experimentet är för Bacon den kunskapskälla som lär oss naturens hemligheter. Själen måste bli en planslipad spegel, som upptar intrycken utan att omvandla dem, och tänkandets roll blir i huvudsak att samla och gruppera. Tanken ordnar kunskapsmaterialet, men detta självt kommer från sinnena. Rationalismen riktar blicken inåt mot förnuftet och dess lagar, empirismen riktar blicken utåt mot världen och dess mångfaldiga företeelser. Rationalismen begynner med vissa allmänna och högsta begrepp för att från denna utgångspunkt närma sig mångfalden, empirismen söker sig från mångfalden av sinnesintryck upp mot allmänna begrepp och principer.

Rationalismen vill finna sanningen i människans inre, empirismen i sinnevärldens stora bok. För rationalismen är själen i kraft av medfödda tendenser produktiv; den sanna kunskapen hämtas upp ur dess djup genom självbesinning. För empirismen är själen en ”tom tavla”, på vilken först sinnesintrycken skriver sina tecken.

Ingendera riktningen kan i själva verket drivas ut i sina yttersta konsekvenser. Rationalismen kan icke helt gå förbi erfarenheten, ty sinnesmångfalden står där som ett yttersta irrationellt faktum, som icke skapats av tanken och som den helt enkelt måste acceptera. Även en Spinozas geometriska konstruktion måste dock alltid göras med en sidoblick på erfarenheten. Rent deduktivt följer t. ex. ur substansens väsen (dvs. ur dess definition) att den måste ha ett oändligt antal attribut. Men vi har endast kunskap om två, tänkandet och ut-

sträckningen. Varpå detta beror vet vi lika litet som varpå det över huvud beror att substansen framträder i modi eller ändliga ting. Det är ett erfarenhetsfaktum, som den rationalistiske tänkaren i tysthet accepterar. Det går en väg från det enskilda till det allmänna, från det konkreta till det abstrakta, men det går ingen väg från det abstrakta till det konkreta, dvs. man kan icke ur generella begrepp plocka fram tillvarons individuella mångfald. - Vad Leibniz beträffar, så har vi funnit att erfarenheten spelar en väsentlig roll i hans filosofi. Vid sidan av de *"eviga"* förnuftssanningarna, som är grundade i det gudomliga förnuftet, står de *"tillfälliga",* de som grundar sig på erfarenhetsmässiga fakta. Om förnuftet är den egentliga kunskapskällan, så är dock erfarenheten liksom en bekräftelse på eller en prövosten för riktigheten av förnuftets slutledningar. Den *rena* rationalismen skulle icke bekymra sig om huruvida erfarenhetsmässiga fakta komme i strid med förnuftets slutledningar eller överensstämde med dem. Men för Leibniz kan förnuft och erfarenhet icke komma i strid, ty erfarenheten måste bekräfta förnuftet. Kontinuitetens lag bjuder t. ex., att det i varelsernas kedja överallt skall finnas mellanlänkar och kontinuerliga övergångar. Och Leibniz väntar av en djupare erfarenhet att den skall bekräfta detta. Här framträder alltså förnuftet som heuristisk princip för den rena erfarenhetsforskningen; vetenskapens metod blir överallt en *fruktbringande samverkan mellan induktion och deduktion.*

Å andra sidan mynnar den rena empirismen, då den drivs ut i sina konsekvenser, ut i en skepticism som upplöser all objektivitet i vetenskapen. Ty kriteriet på vad som är sant eller falskt kan aldrig ligga i de rena sinnesintrycken såsom sådana utan först i omdömena om deras förhållande till varandra. Håller vi oss till den *rena erfarenheten,* till vad som faktiskt är oss genom sinnena "givet" och som vi passivt mottar som bokstäver på en oskriven tavla, så har vi blott en anhopning av oförmedlade sinnesintryck. Men det är tecken utan mening eller sammanhang. De är i och för sig lika litet vare sig sanna eller falska som en samling meningslösa stavelser. Det är först vid *förnuftets tydning* av dem som vi kan tala om sant och falskt, dvs. dessa kvaliteter tillkommer först *omdömet,* som icke är ett passivt skeende utan en produkt av förnuftets *aktivitet.* Vi skall i det följande se hur den engelska erfarenhetsfilosofin med en inre logik genomlöper denna väg till en radikal skepticism, som i sin tur ger en kraftig impuls till den radikala revision av kunskapsteorin varigenom Kant når fram till en försoning mellan empirism och rationalism, i det han påvisar att i sinneskunskapen redan i dess mest elementära form förnuftets aktiva formgivning spelar en väsentlig roll, medan å andra sidan detta aldrig kan överskrida den sinnliga erfarenhetens gränser: "Åskådningen utan begrepp är blind, begreppet utan åskådning är tomt."

Det är att märka att den *kunskapsteoretiska* motsättningen mellan empirism och rationalism på intet sätt är parallell med den *metafysiska* motsättningen mellan *naturalism* (resp. materialism) och *idealism,* ehuru de ofta förblandas med varandra. Den förra gränsskillnaden rör *kunskapens ursprung och giltighet,* den senare frågan om *tillvarons väsen.* En filosof kan mycket väl vara rationalist och materialist och kan (såsom fallet är med Berkeley) vara empirist och idealist. Likväl har empirismen en viss naturlig frändskap med den metafysiska naturalismen liksom rationalismen med (den metafysiska) idealismen. Ty i den kunskapsteoretiska rationalismen ingår ju tillika en *värdesättning* av förnuftet, som har en tendens att förlägga även själva tillvarons tyngdpunkt till

detta, medan en kunskapsteori, som stannar vid det som kan med sinnena uppfattas, gärna också förlägger tillvarons tyngdpunkt till den kroppsliga verkligheten. På det hela taget kan därför också sägas att den engelska erfarenhetsfilosofin har en mera naturalistisk läggning än den kontinentala rationalismen. De engelska tänkarnas styrka är i allmänhet respekt för fakta och en viss *common sense,* som hindrar dem från att dra för det vanliga tänkesättet alltför paradoxala konsekvenser; de håller sig gärna på den konkreta verklighetens mark, deras temperament är mera jordbundet, vilket ingalunda utesluter en hög grad av praktisk idealism.

Vidare måste man ta i betraktande att varje sådan indelning och gruppering av tänkarna lider av en schematiserande förenkling, som alltid till en viss grad gör våld på det historiska livets individuella rikedom. Varje tänkare står mitt i en kulturmiljö, där de mest olika inflytanden gör sig gällande, och under de stora huvudströmningarna går mångfaldiga och komplicerade motströmmar. Det blir icke alltid så lätt att hålla linjerna klara, och man måste städse göra reservationer. När vi sålunda i det följande inordnar tänkare sådana som Hobbes, Locke, Berkeley och Hume under den engelska erfarenhetsfilosofin, sker det med klart medvetande om att icke alla med samma rätt hör hemma under denna rubrik. Vad särskilt den förstnämnde beträffar, kunde det finnas starka skäl att hänföra honom till de rationalistiska metafysikerna. Rent kunskapsteoretiskt sett står han i själva verket denna riktning närmare än empirismen och står i motsatsförhållande till Bacon såväl som till Locke och Berkeley. Men i metafysisk mening är han naturalist av renaste vatten. Blott den värld som för ögonen är, kropparna och deras rörelse, har för honom realitet. Sedan Demokrit från Abdera har vi icke påträffat materialismen i så konsekvent form som den träder oss till mötes hos Thomas Hobbes.

1. Thomas Hobbes (1588-1679)

Thomas Hobbes liv faller under det sekel då i England den långa striden mellan krona och parlament utkämpades och det engelska statsskicket antog sin fasta form. Hans födelseår är det i Englands historia så ärorika året 1588, då den spanska reaktionen genom ”stora armadans” undergång fick ett sår från vilket den aldrig hämtade sig. Han upplevde sin nations uppsving under Elisabet, hans ungdom föll under Shakespeares och Bacons tid. Men han fick även uppleva den stuartska despotismen och dess fall genom Cromwell och restaurationen. Under långa resor i Frankrike och Italien stiftade han bekantskap med flera av samtidens mest berömda forskare och tänkare och påverkades särskilt av det matematisk-naturvetenskapliga tänkandet och dess opposition mot skolastiken. Medan Bacon aktivt deltar i sin samtids politiska liv, står Hobbes som en betraktare på avstånd. Likväl har hans hela tänkande liksom Bacons en praktisk inriktning. För Bacon hade målet varit att skapa ett *regnum hominis;* man måste lära känna naturen för att kunna behärska den. Hobbes grundproblem är hur man skall kunna behärska *människorna,* dvs. hur ett samhällstillstånd skall kunna skapas som tillförsäkrar den mänskliga sammanlevnaden fredliga och rättsliga förhållanden. Det fordrar kännedom om den mänskliga naturen och dess lagar, som blott är specialfall av de allmänna naturlagarna. Det klart medvetna överförandet av de matematisk-naturvetenskapliga meto-

derna på de ”moraliska” vetenskaperna, på frågorna om etik och samhällsliv, är det som sätter sin prägel på hans tänkande. För att detta program skall kunna genomföras måste han insätta dessa vetenskaper i ett kunskapsteoretisk-metafysiskt sammanhang med naturvetenskapen som helhet. Etik och samhällsvetenskap blir för Hobbes grenar av naturvetenskapen och bottnar i en universellt naturalistisk metafysik. Med denna åskådning kan han betecknas som föregångare till den engelska positivismen, till Spencer och Mill. Men kunskapsteoretiskt sett står han på rationalismens grund. ”Av Galilei har han lärt att man genom den rationella mekaniken såsom en utvidgad geometri även till en viss grad kan demonstrera naturföreteelsernas nödvändighet a priori, och denna insikt blir det revolutionerande motivet i hans tänkande. I denna mening är Hobbes lika mycket rationalist som Cartesius och Leibniz och har även på detta sätt uppfattats av den sistnämnde.”

För den nyare naturvetenskapen över huvud betyder att förklara en företeelse detsamma som att återföra den på dess kausala orsaker och detta i sin tur att inordna den under en generell lag. I fullständig överensstämmelse därmed står Hobbes definition av filosofin såsom orsaksförklaring genom rationelldeduktiva slutledningar. ”Filosofi är den förnuftsenliga kunskapen om verkningarna eller företeelserna ur deras kända orsaker eller alstrande grunder och omvänt kunskapen om de möjliga alstrande grunderna ur de bekanta verkningarna.” Den rent empiriska kunskapen om fakta utan insikt om deras nödvändiga sammanhang är sålunda ännu icke filosofi (dvs. vetenskap i egentlig mening). Hobbes hänvisar uttryckligen till den *matematiska* kunskapstypen som prototypen för filosofiskt vetande. Om han däri radikalt avviker från Bacon och närmar sig Cartesius, av vilken han mottagit starka intryck, så röjer han åter sin frändskap med den engelska empirismen genom att framhäva att vetandet blott äger värde som *medel* i handlingslivets tjänst. ”Filosofins största betydelse ligger däri att vi kan begagna de förutsedda verkningarna till vår fördel och efter måttet av våra krafter och vår förmåga avsiktligt framkalla dem för att främja det mänskliga livet. Ty blott övervinnandet av svårigheter eller upptäckterna av fördolda sanningar är icke så stor möda värda som måste nedläggas på filosofin. Och förvisso behövde ingen meddela andra sin vishet, om han därmed icke hoppades uppnå något vidare. *Vetenskapen tjänar blott makten.* Teorin - som i geometrin är forskningens väg - tjänar blott konstruktionen. Och spekulationen går till sist ut på *handling eller resultat.”* - Alldeles samma förhållande, som består mellan naturvetenskapen och *tekniken,* skall nu enligt Hobbes bli rådande mellan moralfilosofin (dvs. etik och samhällslära) och den praktiska politiken. Felet med den tidigare moralfilosofin har, säger Hobbes i fullständig överensstämmelse med Spinoza, varit det att man icke studerat det mänskliga livets företeelser som ett stycke natur, dvs. en verklighet under nödvändiga lagar. Det har m. a. o. hittills saknats någon fast och exakt metod för studiet av det historiska livet, och därför har inga fasta resultat att bygga på uppnåtts. Människorna har väl insett att kriget är ett ont, men de har icke förmått avvärja det, enär de icke känner eller lagt sig vinn om att känna orsaksförlopp och lagar för det samhälleliga livet. ”Moralfilosofins och samhällslärans gagn låter sig uppskattas såväl av de fördelar som vi har av dem, som av de nackdelar som vi lider under till följd av bristande kännedom om dem.

Ty roten till alla nackdelar och all olycka, som skulle kunna undvikas genom mänskliga uppfinningar, är kriget, och framför allt inbördeskriget ...

Grunden därtill är *icke* att människor *villa* kriget, ty viljan är alltid riktad på det goda eller på det som synes som sådant; icke heller är dess grund okunnighet om att krigets följder är olyckor ... Inbördeskriget är blott möjligt, emedan man icke känner orsakerna till vare sig krig eller fred. Ty blott mycket få är de som har studerat de plikter genom vilka freden vinner fasthet och bevaras, dvs. de sanna lagarna för det borgerliga livet. Kunskapen om dessa lagar är moralfilosofin. Men varför har man icke studerat dem, om icke därför att det hittills icke givits någon klar och exakt metod för densamma ... Vad som nämligen i huvudsak fattas är ett noggrant och säkert aktgivande på de grundsatser som vägleder oss i våra handlingar. Innan dessa grundsatser blivit funna och lag och mått för rätt blivit uppställda, är det fåfängt att i enskilda fall påbjuda eller förbjuda. Då sålunda inbördeskrig framgår ur okunnigheten om de borgerliga plikterna, dvs. den vetenskapliga moral- och statsläran, och då dessa är mänsklighetens största olycka, så kan vi med rätta hoppas på stora fördelar av den vetenskapliga kunskapen om dessa plikter.”

Vi finner här samma *sokratiska intellektualism* i etiken som är kännetecknande för hela tidevarvet. Människan vill alltid det goda, dvs. det som är för henne fördelaktigt. Meningarna går blott isär beträffande medlen till ernåendet av det. Den som vet det rätta gör det ofelbart. Ondska och orätt är i sista hand okunnighet, dålig räknekonst, såsom Platon uttrycker sig.

Liksom filosofin är enhetlig till sin metod, dvs. överallt orsaksforskning, så har den överallt ett och samma föremål: *kropparna och deras rörelse.* Det synes för Hobbes vara en nära nog axiomatisk sats att all verklighet är kroppslig. Själen är kroppslig, ehuru dess materia är alltför fin för att kunna iakttas av sinnena. Förnimmelsen är rörelse hos den förnimmande kroppens smådelar. Ett intryck utifrån förs genom sinnesorganen till hjärnan, därifrån till hjärtat och framkallar där en rörelseimpuls utåt. Detta sker med samma mekaniska nödvändighet som allt annat i naturen; det finns sålunda icke någon viljans frihet. Frihet kan endast ha betydelse av handlingsfrihet, dvs. frånvaro av yttre hämmande tvång. Förnimmelsen är icke någon avbildning av den yttre verkligheten utan en subjektivt omformad verklighet. De ”sekundära” kvaliteterna, dvs. ljus, färger, ljud, som vi förlägger till en värld utanför oss, är blott yttervärldens sätt att te sig för vår uppfattning. I och för sig existerar blott de kvantitativa förhållandena hos kropparna. Minnet är de spår eller efterverkningar som intrycket lämnar kvar efter sig, liksom en vattenyta fortfar att vara i rörelse långt sedan vinden som åstadkommit krusningen upphört att verka. Erfarenheten är totalsumman av de i minnet bibehållna intrycken i föreningen med en viss förväntan att de ting, som vi framdeles kommer att erfara, skall förete likhet med dem vi redan erfarit. Det förnuftiga tänkandet, vilket skiljer människan från djuren, består i *förmågan att räkna med abstrakta tecken.* Tänkandet är sålunda matematisk deduktion ur givna premisser, blott med den skillnaden att detta förfaringssätt här utsträcks till verkligheten över huvud. Filosofin är ett slags universalmatematik. ”Man kan alltså icke anse att det egentliga räknandet äger rum blott vid fråga om tal, som om människan allenast genom förmågan att räkna (med tal) skilde sig från andra levande varelser. Också storheter och kroppar, rörelser, tider, egenskaper, handlingar, begrepp, förhållanden, satser och ord (vari varje slag av filosofi innehålls) kan adderas och subtraheras. Men om vi lägger till eller tager ifrån, dvs. sätter i förbindelse med vartannat, så kallar vi detta att tänka, vilket alltså betyder att förstå eller beräkna förnuftsen-

ligt." - De abstrakta begreppen är blott generalisationer; verkligheten är individuell och konkret. Men tanken begagnar vid sin beräkning begrepp och tecken (ord), liksom man i marknaden begagnar mynt såsom i och för sig värdelösa beteckningar för reella värden. "De förnuftiga begagnar orden såsom växelmynt", säger Hobbes med tydlig polemik mot skolastiken, "dårarna såsom verkliga mynt, vilkas bild och stämpel de vörda, vare sig nu denna bild är Aristoteles eller Ciceros eller den helige Thomas."

Den konsekventa teoretiska materialismen motsvaras hos Hobbes av en lika konsekvent etisk naturalism. Gentemot den naturrätt, som genom Hobbes' äldre samtida, den holländske rättslärde *Grotius (1583-1645)* kom att utöva så stort inflytande på tidevarvets politiska tänkande, och enligt vilken människan "i naturtillståndet" har vissa moraliska krafter som bestämmer över gott och ont som det blott gäller att odla och disciplinera, intar Hobbes en radikal position "bortom gott och ont". I naturtillståndet finns det i och för sig intetdera, ty begreppen är härledda ur det som för individen är nyttigt och livsbefrämjande. För människan som individ betraktad kan man sålunda icke ställa upp några allmänna lagar för gott och ont. Om man här kan tala om en "naturlig rätt", så är den liktydig med absolut moralisk frihet att göra vad som helst. "Varje människa har av naturen rätt till allt, till att göra, att besitta, utnyttja och njuta vadhelst hon vill och kan. Naturen har givit allt åt alla." Men Hobbes fogar omedelbart till dessa ord den anmärkningen att den naturliga rätten går ut på detsamma som fullständig rättslöshet. "Alla människors rätt till allting är faktiskt icke bättre än om ingen hade rätt till något. Ty man har föga nytta och fördel av en rätt, om en annan starkare än man själv har samma rätt till detsamma.

Långt ifrån att vara någon lycka är sålunda detta - verkliga eller fingerade - naturtillstånd ett permanent krigstillstånd *(bellum omnium contra omnes)* där den starkare härskar med obegränsad rätt. Icke en medfödd social drift såsom Aristoteles menade utan den rena egoismen tvingar människorna ut ur naturtillståndet och in i ett statligt reglerat tillstånd. Staten är en skydds- och säkerhetsanstalt, en fästning till vilken man tar sin tillflykt undan detta allas krig mot alla, en institution, uttänkt av klok egoistisk beräkning. Och först *inom* denna institution kan det bli tal om en *generellt förpliktande etik,* vars innehåll i grunden är de av förnuftet uppställda klokhetsregler genom vilka freden och den allmänna säkerheten garanteras. Den som ställer sig utanför dessa regler och vägrar följa dem får skylla sig själv. Han bryter icke mot någon "absolut" etik, ty någon sådan existerar icke, men han kan icke göra anspråk på det rättsskydd som staten tillförsäkrar de medborgare som ställer sig dessa regler till efterföljd.

Övergången från naturtillståndet *(status naturalis)* till det samhälleliga tillståndet *(status civilis)* består i en allas överenskommelse att avyttra sin "naturliga rätt" till en *statsmakt.* "Rättvisans natur består i skapandet av giltiga överenskommelser; med överenskommelsernas giltighet begynner konstituerandet av en civil myndighet, tillräckligt stark att tvinga människor att följa den: och då är det alltså som *äganderätten* tar vid." Två ting bör man här särskilt lägga märke till : först att det alltså icke existerar någon etik "i och för sig" utan att en sådan först *skapas* genom inrättandet av en statsmakt, på vilken de "naturliga rättigheterna" (dvs. rätten att göra vad man behagar) överlåts. Och vidare att alla s. k. altruistiska motiv och känslor - Hobbes nämner särskilt rättrådighet, tacksamhet, hänsyn, humanitet - innerst är dikterade av en ren egoism. Om

du iakttar dem mot mig, så vill jag även iaktta dem mot dig, och på så sätt länder de oss båda till fördel.

Allt eftersom genom samhällsfördraget de naturliga rättigheterna överlåts på alla, på ett fåtal eller på en enda, blir statsformen demokratisk, aristokratisk eller monarkisk. Av dessa motsvarar den sistnämnda bäst samhällsfördragets ide, ty ju mer centraliserad och enhetlig statsmakten är, desto mer innebär den garanti för ett verkligt fredstillstånd. Den ideala statsformen är därför den absoluta monarkin, ”kungadömet av Guds nåde”. Samhällsfördraget är i och för sig till sin natur evigt och oåterkalleligt; har väl en gång de individer som danar en stat beslutat sig för att till ömsesidigt skydd överlåta sina naturliga rättigheter på ett statsöverhuvud, så har de därmed också förbundit sig att blint lyda detta. Men statsöverhuvudets göranden och låtanden står icke under fördragets bestämmelser. Han ensam har kvar de naturliga rättigheterna att göra vad han behagar, eller rättare, dessa naturliga rättigheter är samlade på en hand och förenade i hans person. Uppror i vilken form och under vilka förhållanden som helst är därför återfall i det anarkiska naturtillståndet och av ondo. Det är en logisk absurditet att opponera sig mot en samhällsordning som man en gång velat. ”Ty liksom det kallas en orimlighet att motsäga vad man till en början menade, så kallas det för orättvisa och orätt att medvetet söka undvika det som man från början har gjort frivilligt.”

Även till samvets- och tankefriheten sträcker sig denna absoluta statsmakt. De tillhör de naturliga rättigheterna, men dessa har man ju avyttrat sig genom samhällsfördraget. Den gode medborgaren skall icke följa sitt samvete, om det kommer i strid mot statsöverhuvudets vilja. Ty det förra har blott karaktären av en privat mening, den senare är däremot i kraft av den en gång ingångna överenskommelsen absolut förpliktande. Därför har fursten också absolut bestämmanderätt över ett lands religiösa förhållanden. Vad statsborgarna tror och tänker i religiösa ting är hans sak att bestämma; varje annan tro än den av honom sanktionerade är *religiös vidskepelse,* mot vilken han har obegränsad rätt att inskrida. Dock mildras skärpan i denna sats något genom tillägget att statsöverhuvudet handlar *oklokt* (icke omoraliskt) om han tillgriper våldsamma medel mot olika troende, emedan detta endast ökar deras förbittring och sålunda blir ett hot mot statens säkerhet. Beträffande medborgarens förhållanden till de religiösa dogmerna ger Hobbes det välmenta rådet att icke inlåta sig på något försök till att rationalisera dem eller genomtränga dem med förnuftet. Ty - ”de religiösa mysterierna är som piller; om de sväljes hela är de nyttiga, om man tuggar dem smakar de illa”. Statens religion är kristendomen, icke blott emedan den nu en gång är den antagna utan också emedan den är den för det absoluta statsskicket bäst lämpade. Ty den gör icke anspråk på jordisk makt utan erkänner uttryckligen att dess rike icke är av denna världen. Det följer av Hobbes’ hela statsuppfattning att han i den katolska kyrkan måste se en dödsfiende.

Icke utan skäl har Hobbes kallat sin stat *Leviathan,* det fruktansvärda pansrade vidunder som beskrivs i slutet av Jobsboken. Spinoza hade, som vi minns, i staten innerst sett en institution till *frihetens* värn; även han utgår därvid från iden om ett samhällsfördrag, men det består icke i att medborgarna avyttrar sig sin frihet utan däri att de ömsesidigt förbinder sig att respektera den. För Hobbes är staten en skyddsinrättning för fredens bevarande inåt och utåt, men det skydd Leviathan ger köps dyrt; det kostar hela människans frihet. Med rätta säger Rousseau : ”Människorna i Hobbes’ stat säljer sig för intet och flyr ut ur

naturtillståndet in i den som de grekiska hjältarna till cyklopens håla.” Hobbes’ statslära måste ses i samband med hans samtids allmänna politiska förhållanden. I striden mellan krona och parlament är han kronans teoretiker, försvarsadvokaten för den absoluta makt som Stuartarna eftersträvade. Men dåtiden saknade de tekniska möjligheterna att genomföra en så långt driven centralisering av statsmakten som den som föresvävar Hobbes. Det har varit vår egen tid förbehållet att se det fulla förverkligandet av hans vision av ”Leviathan” i form av den totalitära staten med sin likriktning, sitt propagandaministerium, sin hemliga polis, sina koncentrationsläger. Först där har individen berövats den sista skymten av privatliv och privata rättigheter. Leviathan har uppslukat dem alla.

2. John Locke (1632-1704)

Om av de den nyare tidens tänkare, som vi hittills behandlat, Cartesius med sitt klara och skarpa, matematiskt skolade intellekt kan betraktas som den typiske fransmannen, medan Leibniz med sin grundlighet, sin universalitet och sitt djup är ett uttryck för det bästa i tyskt tankeliv, så kan Locke med skäl betraktas som exponenten för engelskt ”sunt förnuft”, sinne för realiteter i förening med en stark och levande praktisk idealism. Locke är *common-sense-filosofen* framför andra och får för den engelska och franska upplysningstiden alldeles motsvarande betydelse som Leibniz för den tyska. Ur politisk synvinkel är han den engelska liberalismens och parlamentarismens filosof och grundläggande teoretiker; ur religiös synvinkel är han toleransens och frisinnets talman. Sitt vackra och humana mänsklighetsideal har han måhända tecknat bäst i sin skrift ”Om uppfostran”, en bok som är väl värd att läsas och begrundas än i dag. Det ideal som här föresvävar tänkaren är måhända icke det högsta vartill mänskligheten kan nå. Men det bästa som man lägger in i begreppet *gentleman* ryms däri; och det vill icke säga litet.

Locke föddes 1632, samma år som Spinoza. Vid Oxfords universitet erhöll han en omsorgsfull bildning, studerade den nya naturvetenskapen, kände sig liksom hela sin vetenskapligt skolade samtid otillfredsställd med den skolastiska filosofin men fördjupade sig med desto större iver i Cartesius’ verk, som både positivt och negativt påverkade honom. Det finns i hans filosofi ett rätt betydande, ehuru föga uppmärksammat inslag av cartesiansk rationalism; och hans polemik mot de ”medfödda idéerna” är direkt föranledd av Cartesius’ lära om dessa. Efter en kort utrikes resa, då han bland annat vistades i Berlin som legationssekreterare vid den store kurfurstens hov (1664), återvände Locke till Oxford, där han stiftade bekantskap med lord Ashley Cooper, senare earl av Shaftesbury och farfar till den berömde filosofen med samma namn. Hela hans återstående levnad är oskiljaktigt förknippad med huset Shaftesburys öden. Genom sin höge gynnares bemedling erhöll han tvenne gånger (1672 och 1679) inflytelserika ämbeten, som gav honom inblick i hans lands politiska liv. Såsom uppfostrare för den unge earlen av Shaftesbury, filosofens fader, företog han i dennes sällskap resor till Frankrike och Italien. I Holland, dit han året 1683 flytt med sin gynnare, vistades han till 1689, då den efter Vilhelm III:s tronbestigning i England begynta liberala regimen möjliggjorde hans återvändande. De närmaste åren efter sin återkomst offentliggjorde Locke sina verk, som han tidigare nödgats hemlighålla. På det filosofiska huvudarbetet *An essay concerning human understan-*

ding (1690) följde året därpå hans statsfilosofiska skrift *Two treatises on government,* nyssnämnda verk ”Om uppfostran” och slutligen år 1695 en religionsfilosofisk avhandling samt ”Brev angående tolerans”. I de sistnämnda betecknar sig författaren genom initialerna såsom ”John Locke, fredens vän, förföljelsens fiende, engelsman” *(Pacis amico, persecutionis osore, Joanne Locklo Anglo).* Sina sista år tillbragte filosofen i lugn på en lantgård i grevskapet Essex. Han dog 1704 vid sjuttiotvå års ålder.

I Lockes filosofi träder det kunskapsteoretiska problemet i förgrunden; hans filosofiska huvudarbete är ägnat åt en undersökning av vår kunskaps *ursprung,* en fråga som för honom sammanfaller med den om dess giltighet. I första boken av sitt verk polemiserar han mot uppfattningen att det bland våra idéer (ett ord, som i det samtida språkbruket har alldeles samma betydelse som *föreställning)* finns vissa som är medfödda eller från födelsen inpräglade i själen. Dit har man t. ex. räknat Gudsidén, föreställningen om att varje verkan förutsätter en orsak, de moraliska grundbegreppen osv. Lord *Herbert av Cherbury* (1581-1648) hade sökt på detta antagande grunda sin lära om den ”naturliga religionen”, som enligt honom skulle kunna innehålla de läror som just i kraft av en naturlig eller medfödd instinkt erkänns av alla tänkande människor. Han sammanfattade dessa läror i fem ”artiklar”: 1) Det finns ett högsta väsen. 2) Vi är förpliktade att dyrka detta väsen. 3) Dygd och fromhet är det väsentliga i denna gudstjänst. 4) Människan har en naturlig avsky för brottet och därmed övertygelsen att det måste sonas genom ånger. 5) Av Guds godhet och rättfärdighet kan vi vänta oss lön och straff i ett kommande liv. Kriteriet på dessa lärors sanning ligger i en *consensus universalis,* en allmän överensstämmelse. Locke söker nu visa att detta kriterium alls icke håller streck. Vad de moraliska föreställningarna beträffar, så åtnjuter de ingalunda den *consensus* som vissa moralfilosofer tillagt dem. Locke hänvisar liksom sofisterna till de moraliska föreställningarnas föränderlighet hos olika folk och vid olika tider. Samvetet är en produkt av miljö och uppfostran; barnet föds utan begrepp om gott och ont. Detsamma gäller om Gudsföreställningen. Även bortsett från det faktum att det finns tänkande ateister, så skulle icke ens Gudsidéns allmänna förekomst vara något bevis för att den är medfödd; den kunde lika väl bero på en allmän slutsats, t.ex. om naturens ändamålsenlighet. Vad de logiska satserna angår, så måste man besinna att förvärvandet av kunskaper alltid går från det konkreta och individuella till det abstrakta och allmänna. Långt innan man har någon aning om den allmänna motsägelselagen, tillämpar man den på de enskilda fallen. Och det vore orimligt att just dessa satser, som långt senare abstraheras ur vår erfarenhet och endast blir medvetna för ett fåtal, skulle vara medfödda.

Man bör lägga märke till att Lockes kritik av de medfödda idéerna träffar denna lära egentligen endast i en mycket grov och vulgär form. När han säger oss att barnet kan skilja det svarta från det icke-svarta, det söta från det bittra, långt innan det har någon kännedom om motsägelselagen, så är detta naturligtvis utan vidare riktigt. Men en sak är att ha den logiska formen, en annan att vara medveten därom. Betyder ”medfödd ide” detsamma som en kunskap, en formulerad sats, så har Locke givetvis rätt i att det icke finns någon sådan från födelsen. Men betyder det en viss *kategorial form,* en syntetisk verksamhet hos medvetandet, förutan vilken erfarenheten icke är möjlig, så är frågan icke avfärdad med Lockes kritik. Leibniz fördjupade väsentligt problemet när han till

Lockes sats: ”Intet finns i intellektet som icke förut varit i sinnena” *(nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu)* fogade det viktiga tillägget: ”utom intellektet självt” *(nisi intellectus ipse).* Och Kant gick ett steg vidare i samma riktning, när han påvisade att visserligen all vår kunskaps *innehåll* stammar ur erfarenheten, men att denna själv får sina ”former” genom medvetandets syntetiska verksamhet.

Resultatet blir för Locke det att *erfarenheten* är vår enda kunskapskälla. Själen förhåller sig passivt mottagande såsom ett oskrivet blad, på vilket yttervärlden skriver sina tecken. ”Vi vill alltså antaga att själen är, såsom man säger, ett oskrivet blad utan alla intryck, tom på alla idéer. Hur föras då dessa till den? Hur har den fått det väldiga förrådet av idéer, varmed människans tjänstvilliga fantasi, som icke känner några gränser, har fullskrivit den i nästan oändlig mångfald? Jag svarar därpå: från *erfarenheten.* Denna ligger till grund för hela vårt vetande; ur den härleder sig detta till sist.” Denna erfarenhet är nu av två slag: den yttre erfarenheten, *sensation,* varav vår föreställning om yttervärlden byggs upp, och den *inre,* erfarenheten av själens egen verksamhet och dess tillstånd. Ty själen speglar icke blott yttervärlden utan även sig själv i verksamhet. För denna ”inre erfarenhet” begagnar Locke termen *reflexion* (reflection). ”Om våra sinnen träder i beröring med bestämda förnimbara objekt, så för de till medvetandet en rad av tydligt åtskilda förnimmelser av ting, motsvarande de mångfaldiga olika vägar på vilka dessa objekt påverkar våra sinnen. På så sätt förvärvar vi våra idéer, *vitt, gult, värme, köld, mjukt, hårt, bittert, sött* och idéerna om alla de egenskaper som vi kallar sinnliga. När jag säger att sinnena för dem till medvetandet, så menar jag därmed att de från yttervärldens objekt för till medvetandet det, som i detsamma framkallar dessa förnimmelser. Denna viktiga källa till våra flesta idéer, vilken är helt och hållet beroende av våra sinnen och genom dem ledes till förståndet, kallar jag *sensation.* - Den andra källan, ur vilken erfarenheten förser förståndet med idéer, är iakttagelse av den egna själens verksamheter i oss, vilken sistnämnda sysselsätter sig med de idéer som blivit förda till den. Så snart själen börjar reflektera på dessa verksamheter och iakttaga dem, förmedlas därigenom till förståndet en andra serie av idéer, som icke hade kunnat vinnas genom yttervärldens ting. Sådana är *förnimma, tänka, tvivla, tro, sluta, förstå, vilja och,* alla vår själs skilda verksamhetssätt. I det vi blir medvetna om dem och iakttar dem hos oss, vinner vi av dem för vårt förstånd lika tydliga idéer som av kropparna som påverkar våra sinnen. Denna källa till idéer ligger uteslutande i människans inre, och om denna förmåga också icke är ett sinne, eftersom den intet har att göra med yttervärldens objekt, så är den dock mycket lik ett sådant och skulle med fog kunna kallas det *inre sinnet.* Men då jag i förra fallet talar om *sensation,* så kallar jag denna *reflexion,* då de idéer som den ger är enkla sådana, som själen vinner genom en reflexion på sina egna inre verksamheter.”

I denna uppdelning av vår erfarenhet i en yttre och en inre, sensation och reflexion, går den cartesianska gränsregleringen mellan andligt och kroppsligt igen på det kunskapsteoretiska planet. Hos Locke är dock förhållandet i viss mån det omvända mot hos Cartesius. Denne hade betraktat kunskapen om själen(det tänkande jaget) såsom den mest primära och den vissaste av alla kunskaper. Locke åter betonar att den yttre erfarenheten går före den inre och ger den en viss prioritet framför denna. Han röjer därmed sin filosofis dragning till sensualismen, ehuru det ännu är en ofullständig sådan. Det ”inre sinnet” eller

förmågan av själviakttagelse spelar för Locke rollen av en kunskapsförmåga vid sidan av de yttre sinnena - en uppfattning som ännu flerstädes går igen i modern psykologi. Men funnes icke sensation, så funnes icke heller reflexion, ty denna framkallas ju genom iakttagelse av själens verksamhet vid bearbetning av sensationsmaterialet. På så sätt går hos Locke dock - både logiskt och psykologiskt sett - i motsats mot Cartesius' uppfattning kunskapen om yttervärlden före kunskapen om själens värld.

Då själen upptar de *enkla* idéerna förhåller den sig absolut passiv, som ett oskrivet blad. Det finns fyra grupper av sådana elementära idéer: 1) sådana som har sitt ursprung *i ett* yttre sinne (t. ex. färger, ljud osv.), 2) sådana som har sitt ursprung i två eller flera yttre sinnen på en gång, såsom utsträckning, form, rörelse, vilka iakttas både genom känsel och syn, 3) de som stammar ur den inre erfarenheten, 4.) föreställningarna om lust och olust, kraft, enhet och succession, vilka härrör ur både den inre och den yttre erfarenheten. Ur detta jämförelsevis lilla förråd av enkla idéer är vår hela erfarenhet sammansatt, liksom de homeriska dikterna av blott tjugofyra bokstäver.

De enkla idéerna ger oss kunskap om kropparnas *egenskaper.* Dessa kan uppdelas i två: sådana som tillkommer kropparna i och för sig, och sådana som uppkommer genom kropparnas inverkan på våra sinnen. De förra kallar Locke de *primära,* de senare de *sekundära* kvaliteterna. De primära kvaliteterna är: soliditet (ogenomtränglighet), utsträckning, form, rörelse eller vila, antal. De är således med ett ord de *kvantitativa* (matematiska) förhållandena hos kropparna. De sekundära är sinnesförnimmelserna i egentlig mening: färger, ljud, lukt, smak osv. Då de blott beror av de primära kvaliteternas inverkan på våra sinnen och sålunda måste härledas ur dessa, så följer att vetenskapen om den kroppsliga världen (fysiken) överallt måste ha till uppgift att söka reducera *kvalitativa förhållanden till kvantitativa.* På denna punkt ansluter sig Locke sålunda till hela den matematiska naturförklaringen som bragts till sin fulländning av hans store samtida landsman Newton.

De enkla idéerna kan emellertid icke blott frambringas av en omedelbart förhandenvarande yttre orsak utan även framkallas av själen själv genom minnet. Minnet är det spår som intrycken kvarlämnar i själen. Ju oftare en föreställning upprepats, desto kraftigare blir dess spår och desto lättare reproducerar vi den. Dock är minnesbilderna alltid blekare och mera färglösa än sensationerna; om de icke upprepas, kan de helt blekna bort. Det går, säger Locke, med våra tidiga minnen som med våra barn: de dör ofta före oss själva. Och i själen finns månget dött och sönderfrätt skrivtecken, som vi icke längre förmår att tolka.

Själens *aktiva* arbete reducerar sig emellertid icke till ett blott återkallande av de enkla minnesbilderna. Den bearbetar det i densamma inkomna idématerialet, sammansmälter och förbinder, ordnar och grupperar det på mångahanda sätt. Vid denna bearbetning av kunskapsmaterialet kan vi särskilja tre processer: 1) De enkla idéerna sammansätts eller smälts samman till *komplexa* idéer. 2) Två eller flera (enkla eller komplexa) idéer kan sammanställas på så sätt att de bibehåller sin egenart men likväl samtidigt överblickas såsom stående i viss *relation* till varandra. 3) Omvänt kan en idé *lösgöras* från sitt sammanhang med de andra; denna process kallar *vi abstraktion,* och genom den bildas allmänföreställningar och begrepp, för vilka vi använder språkets ord som be-

teckning. Genom abstraktionsförmågan skiljer sig framför allt människosjälen från djurens själ; vi kan med dess tillhjälp förskaffa oss ett utomordentligt praktiskt och brukbart hjälpmedel vid vårt tänkande, men den missbrukas så snart vi (såsom den medeltida "realismen") förväxlar allmänföreställningarna med existerande realiteter. Ty i och för sig existerar blott det konkreta och individuella.

Av de komplexa föreställningar som bildas genom sammanställningar av enkla idéer till ett helt finns i sin tur tre grupper: *modi, substanser* och *relationer. Modi* (beskaffenheter, tillstånd, egenskaper) är sådana sammansatta föreställningar som tänks existera i något annat. "Man betraktar dem alltså såsom beroende av substanser eller såsom egenskaper hos sådana såsom t.ex.de idéer som vi betecknar med orden triangel, tacksamhet, mod osv." De är *enkla,* om de blott är variationer eller kombinationer av en och samma ide, *blandade,* om de utgör en kombination av flera olika idéer. *Substanser* är de i och för sig okända, bakom egenskaperna liggande självständiga realiteter som är deras "bärare". Vi kan nämligen å ena sidan icke tänka oss egenskaperna (vare sig de primära eller sekundära) utan att därjämte tänka oss något hos vilket de är egenskaper; å andra sidan känner vi icke detta *något* - annat än just genom dess egenskaper. Ur sensationerna sätter förståndet samman den komplexa iden om en kropp såsom deras bärare, ur den inre iakttagelsen den komplexa iden om en själ. Vi betecknar dem såsom tänkande och icke-tänkande substanser. Därtill kommer *Gudsbegreppet* som en tredje komplex substanside, bildad av sammansättning av idéerna om kraft och varaktighet, förstånd och vilja. Om dessa substanser vet vi *att* de existerar men icke *vad* de är. Metafysik såsom vetenskap om "tingens väsen" eller om substanserna är sålunda icke möjlig. Vi känner endast tingens *egenskaper,* sådana de framträder för den yttre och inre erfarenheten, men kan aldrig besvara frågan vad tingen i och för sig är. - Locke närmar sig här - visserligen på ett sätt som han själv genom många inkonsekvenser bryter udden av - i viss mån till den kantska kunskapsteorin.

Av *relationerna,* som icke är någon avbildning av tingen själva utan av deras inbördes förhållanden, är orsaksförhållandet det viktigaste. Någon principiell utredning av orsaksförhållandet sådan den senare möter oss hos Hume finner vi icke hos Locke, men han antyder att däri från rent empirisk ståndpunkt ligger något obegripligt. Erfarenheten visar väl koexistens och succession, men den visar aldrig *nödvändigheten* hos dessa. "Väl ser vi t. ex. hos ett stycke guld den gula färgen och fastställer genom försök tyngden, tänjbarheten, smältbarheten och eldfastheten, som förefinnes förenade hos detta. Men ingen av dessa idéer uppvisar en påtaglig avhängighet av eller ett *nödvändigt sammanhang* med de andra. Och därför kan vi icke med bestämdhet veta att där fyra av dessa finnes också den femte skall vara för handen, hur sannolikt detta än må vara. Ty även den största sannolikhet går dock icke upp mot vissheten, utan vilken det icke kan finnas något verkligt vetande ... Och så mycket står i alla fall fast att vilken hypotes som än må vara den klaraste och riktigaste, skall var och en av dem endast föga främja vår kunskap om kroppsliga substanser, så länge vi icke är i tillfälle att se vilka egenskaper och krafter hos kropparna som i sig har ett *nödvändigt* ömsesidigt sammanhang eller ett *nödvändigt* motstånd mot förening sinsemellan. Ja, jag tvivlar på att vi med vår nuvarande utrustning någonsin skall vara i stånd att på detta område i nämnvärd grad vidga vårt allmänna vetande (jag säger icke vår erfarenhet om enskilda ting). Erfarenheten

är det på vilket vi här måste förlita oss, och det vore önskvärt att den bleve rikare." - Som man finner, innebär detta i princip kausalförhållandets reduktion på erfarenhetsmässig succession, ehuru Locke själv varken är klart medveten därom eller konsekvent tillämpar denna uppfattning. Här skulle först med Hume problemet ställas djupare och skarpare. Hos Locke kan vi här liksom överallt spåra ett slags försök till *kompromiss* mellan rationalism och empirism, som snarare skyler över svårigheterna än löser dem.

Överblickar vi nu Lockes uppfattning om kunskapens ursprung som ett helt, så kommer vi till ett i första ögonblicket högst överraskande resultat, och i själva verket är det genom detta som hans filosofi betecknar en av etapperna på väg mot den kantska kriticismen. Den populära uppfattningen om kunskapen är utan tvivel den att den innebär ett förhållande mellan *ett ting* och vår upp*fattning* om detta. Kunskapen är *sann i* samma mån som tinget och vår föreställning därom närmar sig varandra. Bacon hade formulerat denna uppfattning i den bekanta satsen: *veritas est imago rei,* sanningen är en bild av tinget. Vi minns hur Bacon, då han ville belysa förhållandet mellan kunskapen och verkligheten, använde bilden av en illa slipad spegel, och den motsvarar i själva verket det än i dag gängse föreställningssättet. Man skulle blott behöva slipa spegelytan plan och göra den klar, menade Bacon, för att i den kunna se verkligheten avspeglad. Nu begynner emellertid den insikten att klarna att vad som i kunskapsprocessen jämförs med vartannat *icke är verklighet med föreställning utan endast föreställningar med föreställningar.* Hur skulle man i själva verket kunna jämföra verklighet och föreställning? Man måste ju då redan äga verkligheten i sin själ. Och vartill då den mer eller mindre dunkla avbildning som kunskapen skulle utgöra?

Det är denna revolutionerande insikt som vaknar i den engelska sensualismen och sedan icke lämnar tanken någon ro, förrän den i den kritiska filosofin lett till en radikal omläggning av själva sanningsbegreppet. Vi skall se hur den i första hand mynnar ut i en radikal skepticism, emedan man ännu alltjämt fasthåller vid att det *borde vara* kunskapens uppgift att avbilda en av densamma oberoende verklighet. Hume tar här steget fullt ut. Men redan Lockes kunskapsteori innehåller i sig fröet till denna skepsis, ehuru den aldrig hos honom når sin fulla utveckling.

"Då själen", säger han, "under allt tänkande och slutande icke har något annat objekt än sina egna idéer, och då den betraktar och kan betrakta blott dem, så är det tydligt att vår kunskap endast har att göra med våra idéer. I kunskapen ser jag fördenskull intet annat än *iakttagelsen av ett sammanhang* och av *överensstämmelsen eller den bristande överensstämmelsen såväl som motsatsen mellan idéer vilka som helst,* som vi äger. Detta allenast utgör den. Varest denna iakttagelse är förhanden har vi kunskap; där den fattas, kan vi väl inbilla oss något, förmoda eller tro något men aldrig komma fram till verklig kunskap." Vi sitter således instängda i vår föreställningsvärld liksom kräftan i sitt skal och kan aldrig komma därur. Därmed är bestämda principiella *gränser* utstakade för vår kunskap. Det vore dåraktigt att anse att världen tar slut, där vår *föreställningsvärld* upphör. Det kan finnas mycket mellan jord och himmel varom vår filosofi aldrig kan drömma, ting vilkas tillvaro och beskaffenhet vi icke kan fatta och till vilka vi förhåller oss som den blinde till färgen eller som mullvadens öga till örnens. Till tingens väsen, substansens natur, förmår, såsom redan sagts, vår kunskap aldrig att tränga, vi kan varken bevisa att själen är immateriell eller att kropparna icke har tankeförmåga. Men där tänkandet upphör vidtar området för den religiösa tron. Dess objekt - med undantag av Guds *existens,* som Locke anser sig

kunna bevisa såväl genom det ”ontologiska” som det ”kosmologiska” beviset - kan varken bevisas eller vederläggas.

Ytterst grundar sig all visshet på den *intuitiva* vissheten, den som bär sitt evidenskriterium i sig själv. Locke överensstämmer på denna punkt med Cartesius. I den intuitiva kunskapen ser vi omedelbart två idéers identitet eller olikhet. Det är t. ex. en intuitiv kunskap att svart icke är vitt eller att en triangel icke är en cirkel eller att tre är mer än två och lika med ett plus två. ”Dylika sanningar fattar själen första gången, när den ser dessa idéer bredvid varandra, enbart genom intuition utan någon förmedling av någon annan ide. Och denna art av kunskap är den klaraste och säkraste som vi svaga människor är mäktiga av. Den tränger sig som det klara solskenet omedelbart på iakttagelsen, så snart själen vänder sig mot densamma. Den lämnar intet rum för vacklande, tvivel och prövning, utan själen fylles ögonblickligen med dess klara ljus. På denna intuition vilar all visshet och evidens hos vårt vetande, en visshet, som för var och en ter sig så stor att man icke kan uttänka och därför icke heller fordra någon större. Ty ingen kan anse sig mäktig av en större visshet än denna innebär, nämligen att veta att varje idé i hans medvetande är just sådan som han förnimmer den, och att två idéer, hos vilka han iakttagen en åtskillnad, verkligen är skilda och icke fullständigt lika. Den som fordrar en ännu större visshet vet icke vad han gör, och visar blott att han gärna skulle vilja vara en skeptiker utan att han är i stånd därtill. Vissheten beror så fullständigt på en sådan intuition att den på kunskapens nästa stadium, som jag kallar det *demonstrativa,* är nödvändig för alla sammanhang mellan de förmedlande idéer utan vilka vi icke kan nå till kunskap och visshet”. - Matematiken lämnar det klaraste exemplet på denna kunskap av andra graden, den som stöder sig på bevis. De matematiska bevisen är exakta, enär varje mellanled i beviskedjan har intuitiv visshet. Men det finns också sannolikhetsbevis, och dessas sannolikhetsgrad avtar i regel ju större mellanledens antal är och ju mindre intuitiv visshet de äger. Redan vår kunskap om yttervärldens existens grundar sig på en slutledning (vi sluter ur våra förnimmelser till en *orsak* till dessa) och har sålunda icke absolut visshet. Fordrar någon *exakt* bevis för att icke vår hela föreställningsvärld är en dröm, så kan faktiskt icke något sådant presteras, ehuru Locke anför åtskilliga grunder för *osannolikheten* av att så är. Drömföreställningar har icke samma fasta sammanhang som det vakna livets. Man kan t. ex. drömma att man bränner sig, men då man vaknar har man icke något brännsår. Ingen, menar Locke, är på allvar så skeptisk att han betvivlar det som han ser och känner, och anser hela livet för en gäckande dröm. Den visshet som yttervärldens realitet äger är visserligen icke absolut, men den är tillräcklig för att reglera vårt liv och våra handlingar, den är ”lika stor som vårt lidande och vår lycka, utöver vilka varken tillvaro eller vetande angår oss något.” Det blir sunda förnuftets filosofi som här för Locke i sista hand fäller utslaget. Men som vi framdeles skall se bringas därmed icke frågan om yttervärldens realitet ur världen. Den leder hos Hume och Berkeley till vida radikalare konsekvenser och mynnar ut i *substansbegreppets fullständiga upplösning.*

Området för vårt exakta vetande, som sammanfaller med området för den intuitiva kunskapen, är starkt begränsat. Den mänskliga kunskapsförmågans makt att fatta tingen och lysa upp i tillvarons mörker stöter på motstånd, som icke blott kan reduceras till faktiska hinder som i framtiden kan övervinnas utan till principiella sådana. Vi når aldrig utanför vår föreställningsvärld. Men

utanför det av vår kunskap starkt belysta, relativt lilla området ligger sannolikhetens stora i avtagande klarhet belysta marker. Och där utanför hägrar den religiösa trons och aningens perspektiv. Religionen kan väl *överstiga* förnuftet, men den får icke stå i strid mot detta. Locke är med sin toleranta och frisinnade commonsense-filosofi lika avogt stämd mot det religiösa *paradoxmakeriet (credo quia absurdum)* som mot Hobbes' förslag att svälja trons mysterier hela som piller. Han vill en verklig *försoning* mellan tro och vetande, en förnuftig uppgörelse, som icke sker med maktspråk eller Alexanderhugg. Locke skiljer mellan satser som är *mot* förnuftet, sådana som *överensstämmer* med förnuftet och sådana som *överstiger* detsamma (contrary to, according to, above reason). Religionens satser kan vara av det andra eller tredje men icke av det första slaget. Övertygelsen om Guds existens är t. ex. i överensstämmelse med förnuftet, tron på flera gudar skulle vara emot detsamma. Över förnuftet men icke emot detsamma är t. ex. lärorna om en gudomlig uppenbarelse, om de dödas uppståndelse eller om det ondas ursprung genom en fallen ängel. I sin skrift om ”Kristendomens förnuftsenlighet” söker Locke visa att denna religions centrala satser harmonierar med den naturliga moraliska förnuftsreligionen.

I starkaste motsättning till Hobbes men i överensstämmelse med Spinoza hävdar den engelske tänkaren att religiösa övertygelser icke med yttre medel kan påtvingas någon. Statens lagstiftning får icke sträcka sig till dem, enär staten endast får ålägga sina medborgare sådana förpliktelser som kan uppfyllas: ingen kan tvinga sig själv till en övertygelse i trossaker. Detta är grundtanken i de ”Brev om tolerans” med vilka Locke intar en ärofull plats i tankefrihetens historia. - Sin statsteori har han närmare utvecklat i sin skrift ”Om borgerlig regering”. Den präglas av samma liberala och humana anda som utmärker hans hela livssyn. Liksom Hobbes utgår han från ett ursprungligt ”naturtillstånd”; detta är visserligen icke något ”allas krig mot alla” utan tvärtom ett tillstånd av fri och broderlig sammanlevnad, men det saknar de nödiga garantierna för rättens och fredens upprätthållande. Därför sammansluter sig människorna genom *fördrag* till en stat, men detta fördrag innebär (i motsats till vad fallet var hos Hobbes) ingalunda att de avyttrar sig sina fri- och rättigheter utan blott att ett skyddsvärn för dessa upprättas. Den högsta statsmakten är icke en suverän despot utan den gemensamma viljan, representerad av ett parlament. Denna är lagstiftande, medan de övriga statsmakterna, den exekutiva och den federativa, endast är denna allmänna viljas tjänare genom att sätta dess beslut i verket. Fursten står under lagen och är statens, dvs. den allmänna viljans, exekutor. Om han inte längre motsvarar folkets förtroende, har detta rätt att avsätta honom. - Vad slutligen statens förhållande till kyrkan beträffar, så följer ur vad som sagts om den religiösa trosfriheten principen om *statens skiljande från kyrkan.* Så finner man Locke på nästan varje punkt i sitt politiska program i skarpaste motsättning till Hobbes: i stället för den fruktansvärda pansrade Leviathan, den till tänderna väpnade maktstaten, har vi något som liknar en rättsstat. I Lockes eget hemland genomfördes i huvudsak hans reformatoriska idéer med den s. k. ärorika revolutionen. Men på Frankrikes öden skulle dessa idéer först ett sekel senare få ett oerhört inflytande. Lockes skrift om den borgerliga regeringen är av år 1689. Den stora franska revolutionen begynte år 1789. Montesquieus idéer var i många stycken direkta avläggare av Lockes, liksom Rousseaus Émile har nära släktskap med Lockes bok om uppfostran och Vol-

taires gärning som *filosof* väsentligen bestod i en popularisering av Lockes *Essay concerning human understanding.*

3. George Berkeley (1685-1753)

En filosofs betydelse för den kommande utvecklingen ligger ofta lika mycket i de frågetecken, som hans filosofi lämnar obesvarade, eller glider över som i de problemlösningar som han presenterar. Cartesius' metafysik gav aldrig något tillfredsställande svar på problemet om förhållandet mellan själ och kropp, och vi har sett hur denna dunkla punkt blev en fruktbringande utgångspunkt för en vidare utveckling av den rationalistiska metafysiken. Med Locke är förhållandet analogt. Hans empirism synes skenbart klar och enkel, och den tilltalade ”sunda förnuftet”; men bakom denna skenbara klarhet och den därmed sammanhängande kompromissartade naturen hos hans tänkande ligger för den djupare analysen stora outredda problemkomplex, som skulle göra sig kännbara i den följande utvecklingen av den engelska erfarenhetsfilosofin.

Locke hade antagit två kunskapskällor, den ”yttre” och den ”inre” erfarenheten, sensation och reflexion. I den förra förhåller sig själen rent passiv som en oskriven tavla, i den senare åskådar den sin egen verksamhet. Hur förhåller sig nu sensationen till reflexionen? Det är ett problem som hos Locke lämnas lika outrett som hos Cartesius frågan hur kropp och själ förhåller sig till varandra, ja, i själva verket är det blott en kunskapsteoretisk vändning av samma problem. Locke hade antagit att sensationen framkallas i själen genom inflytande av en yttervärld, vars väsen (substans) vi visserligen icke kan fatta, men som dock manifesterar sig i de ”primära” kvaliteterna. Men samtidigt hade han uttalat den fundamentala satsen att vad vi i kunskapsprocessen har att göra. med i grunden blott är våra föreställningar. Kunskapen består icke i jämförelse mellan ting och föreställning utan mellan föreställning och föreställning - och dock skall denna kunskap vara en kunskap om *ting*. Hur kan dessa båda satser förenas? Om vi blott har våra föreställningar att röra oss med, så blir tingens existens en metafysisk hypotes och därtill en mycket dunkel sådan, eftersom det är svårt att fatta hur det kan råda något kausalförhållande mellan ting och föreställning. Varför skall i själva verket de ”primära” kvaliteterna tillmätas: en större verklighet än de ”sekundära”? Båda tillhör ju vår föreställningsvärld, och från den synes det icke vara möjligt att slå en brygga över till ett ”ting i sig”, i varje fall icke till en *materiell* yttervärld. Det överensstämmer visserligen med våra ingrodda tankevanor att söka något ”bakom” våra förnimmelser, en mer eller mindre materiell substans som förorsakar eller framkallar dem. Vi går gärna med så långt som Locke, dvs. det faller sig i allmänhet icke svårt för oss att tänka oss att denna värld ”bakom” förnimmelserna, denna ”egentliga” eller metafysiska verklighet varken har färger eller toner eller känsel eller smak. Men vi reagerar när man säger oss att det faktiskt icke *finns* något att se eller ”veta” bakom förnimmelsernas värld, eller att yttervärlden helt enkelt *är* våra förnimmelser. Då George Berkeley drar ut dessa radikala konsekvenser ur empirismen och därmed uttalar den kunskapsteoretiska idealismens grundprinciper (vilka hos honom f. ö. sammanfaller med en metafysisk idealism) har han framställt en åsikt som ofta plägat betecknas som lika orimlig som omöjlig att vederlägga, ett slags filosofiskt para-

doxmakeri. ”Sunda förnuftet” torde vara benäget att i detta stycke instämma med lord Byron:

When Bishop Berkeley said : ”there was no matter”,

And proved it -’t was no matter what he said :

They say his system ’t is in vain to batter,

Too subtle for the airiest human head;

And yet who can believe it’ -

Sunda förnuftet har måhända också till slut rätt; men visst är att en gång denna tanke måste tänkas ut så radikalt som den engelske tänkaren gjort det, om den kritiska självbesinning, som är en förutsättning för all äkta filosofi, i den vidare utvecklingen av nya tidens tänkande skulle komma till sin rätt.

George Berkeley föddes i Kilskrift i grevskapet Kilkenny på Irland år 1685. Redan som yngling skall han ha väckt uppmärksamhet genom sitt skarpsinne och sin säregna lust för paradoxer. Studietiden tillbragte han i Dublin, där han fördjupade sig i Lockes, Cartesius’ och Malebranches skrifter. Den sistnämnde, med vilken han senare sammanträffade i Paris, har utövat ett inflytande på honom som kan jämföras med Lockes. Här författade han vid unga år sina filosofiska huvudarbeten *An essay towards a new theory of vision,* som ger det fysiologiska underlaget för hans kunskapsteoretiska idealism (1709) och *A treatise concerning the principles of knowledge* (1710), vari ståndpunkten allsidigt utvecklas, samt två år senare *Three dialogues between Hylas and Philonius,* en livfull och dramatisk framställning, som kan rekommenderas som en utmärkt introduktion i den kunskapsteoretiska idealismens tankegångar. Samma år (1713) kom Berkeley till London och företog därifrån vidsträckta resor till Frankrike, Italien och Sicilien. I slutet av 1720-talet deltog han i kolonisations- och missionsplaner i Amerika, företog en resa till Rhode Island, där han vistades under tre år men nödgades återvända, då den engelska regeringen icke utbetalade det utlovade pekuniära understödet för företaget. En 1732 utgiven stridsskrift mot materialismen och skepticismen, *Alcophron or the minute philosopher,* väckte den engelska drottningens uppmärksamhet och föranledde Berkeleys utnämning till biskop av Cloyne på Irland. Detta ämbete förvaltade han med stort nit och duglighet till året före sin död. År 1752 drog han sig tillbaka från denna tjänst och bosatte sig i Oxford, där han år 1753 avled. - Berkeleys vän, den berömde skalden Pope, gav honom det vitsordet att ”han ägde alla dygder under himmelen”.

Berkeley är i sitt tänkande ledd icke blott av det teoretiska intresset; hans filosofi har en polemisk udd. Han vill gendriva de materialistiska konsekvenserna av den nyare naturvetenskapen, och i denna vederläggning av materialismen ser han sin väsentligaste livsuppgift. I själva verket kan han också sägas ha lyckats så grundligt därmed att materialismen som rent teoretisk världsåskådning aldrig helt kunnat hämta sig från det banesår som Berkeleys idealism tillfogat den. Voltaire har visserligen på tal om Berkeley i förbigående framkastat den förmodan att ”tiotusen kanonkulor och tiotusen dödade människor” är ett tillräckligt argument för att gendriva en filosofi som förnekar materiens realitet. Men filo-

sofiska åsikter vederläggs nu en gång varken av kanonkulor eller dödade människor.

Utgångspunkten för Berkeleys kritik av materialismen bildar en analys av de abstrakta allmänföreställningarna. Berkeley ser i ”realismen”, den i våra tankevanor ingrodda och av filosofer understödda uppfattningen att de abstrakta begreppen är existerande realiteter, roten och upphovet till alla meningslösa och onyttiga skolstrider. Locke hade visserligen förfäktat nominalismens tes att endast det konkreta och individuella äger tillvaro. Men han hade därvid icke gått tillräckligt radikalt till väga. Icke blott tingen är individuella och konkreta utan även alla våra idéer. Det är omöjligt att bilda sig en idé om en ”triangel i allmänhet”, en ”människa i allmänhet” osv. ”Om någon har förmågan att i sin själ bilda en sådan idé om en triangel (en triangel i allmänhet), så är det fåfängt att söka disputera med honom. Jag för min del låter bli det. Min önskan är blott att läsaren måtte fullständigt och med visshet övertyga sig själv, huruvida han har en sådan idé eller icke. Och detta kan efter vad jag tror icke vara svårt för någon. Vad kan väl vara lättare än att mönstra sin föreställningsvärld och se efter, om man däri kan finna en idé sådan som den allmänna idén om en triangel, således iden om en triangel, som varken är spetsvinklig eller rätvinklig eller liksidig eller likvinklig eller olikvinklig utan detta allt på en och samma gång och dessutom intet av allt detta?” - ”Huruvida andra äger denna underbara förmåga att bilda abstrakta idéer, bör de själva bäst kunna upplysa om; vad mig själv beträffar, så finner jag i själva verket hos mig en förmåga att föreställa mig de enskilda ting som jag iakttagit och att aktualisera dem och på mångahanda sätt dela och sammansätta dem. Jag kan tänka mig en människa med två huvuden eller övre delen av en människa förenad med en hästkropp. Jag kan betrakta handen, ögat, näsan var för sig och skilda från den övriga kroppen. Men vilken hand eller vilket öga jag därvid än må föreställa mig, så måste dock denna hand eller detta öga ha en bestämd färg och en bestämd form. Likaså måste den idé om människan, som jag bildar mig, antingen vara en idé om en vit eller en svart människa, en rakt eller krokigt vuxen, en stor eller liten eller medelstor. Det är mig omöjligt att med någon tankeansträngning (by any effort of thought) föreställa mig den ovan beskrivna abstrakta iden.”

Endast som tecken att operera. med vid tänkandet, som representativa, icke som abstrakta idéer äger allmänföreställningarna giltighet. Jag kan t. ex. demonstrera en sats i geometrin rörande en triangel utan att därvid ta hänsyn till om denna triangel är spetsvinklig eller rätvinklig eller trubbvinklig. Jag utväljer då en triangel med dess konkreta egenskaper såsom representant för triangeln i allmänhet men bortser från de egenskaper som den icke har gemensamt med övriga trianglar. Felet som begreppsrealismen gör sig skyldig till består icke däri att den opererar med en sådan representativ symbol utan däri att den gör denna symbol till en *ide,* som vore möjlig att aktualisera för medvetandet, och medvetet eller omedvetet hypostaserar denna idé till en utanför tänkandet existerande verklighet. I verkligheten finns det blott *konkreta avskedsföreställningar. Abstrakta allmänföreställningar* är tomma ord och filosofiska fantom.

Ur denna ännu i våra dagars psykologi mycket omdebatterade sats drar Berkeley en ytterst radikal metafysisk konsekvens. Om vi blott har konkreta och individuella föreställningar, så *går tingens existens restlöst upp i deras egenskaper, dvs. i de konkreta och individuella föreställningar vi har av dem. Att vara betyder att föreställas och förnimmas* (esse = percipi).

Locke hade medgivit riktigheten av denna sats beträffande de *"sekundära"* kvaliteterna. Tingens färger och andra sinnliga egenskaper finns enligt hans mening ju icke hos tingen själva utan blott i våra förnimmelser av dem. Och så långt lyckas Philonius i Berkeleys ovannämnda dialoger utan svårighet få sin motståndare Hylas. Han medger att "sinnesintryck icke har någon tillvaro utanför själen", men han klamrar sig fast vid de primära kvaliteterna såsom egenskaper hos en materiell yttervärld. "Du skall icke tro", säger han, "att detta erkännande tar ifrån materien något av dess verklighet. Ty det är icke mera. än vad många tänkare mena, som icke desto mindre är oändligt långt ifrån att förneka materiens existens. För att bättre kunna förstå detta, måste du komma ihåg att materiens egenskaper av filosoferna indelas i primära och sekundära. De primära är utsträckning, form, soliditet, tyngd, rörelse och vila, vilka egenskaper enligt dessa lärdas mening har en verkligt självständig existens hos kropparna. De andra är de ovannämnda, kort sagt alla sinnliga egenskaper utom de primära, och dessa är intet annat än intryck och föreställningar, som ingen existens äger utanför själen." Men Philonius invänder: "Antag nu att det som blivit anfört emot de sekundära egenskaperna även skulle visa sig gälla de primära." Och han söker i det följande visa detta. Tag t. ex. *utsträckningen.* Den varierar, liksom formen, med betraktarens ståndpunkt. Ett ting synes på avstånd litet, på nära håll stort, dess utsträckning är en annan för mikroskopiskt betraktande än för det obeväpnade ögat. Vilken är då kroppens egentliga utsträckning, oberoende av vår uppfattning? "Följer icke också därav att storleken i verkligheten icke är något hos föremålet inneboende? ... Blev vi icke överens om att varken värme eller köld fanns i vattnet, eftersom det tycktes varmt för den ena handen och kallt för den andra? Och är icke detta detsamma som att sluta sig till att en kropp icke har utsträckning eller form, emedan den för *ett* öga synes liten, platt och rund, medan den samtidigt för ett annat synes stor, ojämn och kantig?"

Så är tinget icke annat än ett komplex av egenskaper och dessa i sin tur intet annat än ett komplex av föreställningar. Tar man bort våra föreställningar, blir ingenting kvar; den substans som Locke antagit som egenskapernas "bärare" krymper ihop till ett intet, ett fantom, en illegitim allmänföreställning. "Jag ser detta körsbär här, jag känner och smakar det, jag är övertygad om att ett intet varken kan ses eller smakas eller kännas; det är alltså verkligt. Men tar jag bort mjukheten, fuktigheten, den röda färgen, den sötsura smaken, finns där icke längre något körsbär, ty det är intet från dessa förnimmelser åtskilt väsen. Ett körsbär är, menar jag, ingenting annat än en sammansättning av sinnliga intryck eller idéer, som vi förnimmer med våra olika sinnen." Och detsamma är förhållandet med alla andra ting. Hypotesen om en "materia" bakom dessa förnimmelsekomplex av vilka vår yttervärld byggs upp är först och främst alldeles *överflödig,* emedan den ingenting förklarar. Vi kan varken se eller känna denna materia, ty vad vi ser är våra synförnimmelser och vad vi känner är våra förnimmelser av motstånd. Om Gud för att hos oss framkalla dessa förnimmelser först skulle skapa en materia och sedan låta denna inverka på våra sinnen, skulle han sålunda göra en mycket onödig omväg för att skapa yttervärlden. Ty alldeles samma resultat kunde han åstadkomma genom att *direkt* framkalla dessa förnimmelser hos oss. Men materialismen är även en omöjlig hypotes; ty det är lika omöjligt att göra sig ett begrepp om en kvalitetslös materia som om en triangel i "allmänhet", en människa "i allmänhet" osv. Den är ett tomt ord.

”Världen är mina föreställningar” - denna sats, vari Berkeleys kunskapsteori mynnar ut, är det som Voltaire ville vederlägga med tiotusen kanonkulor och som gav Berkeleys läkare, då filosofen nyss genomgått en svår sjukdom, anledning till följande skämtsamma yttrande: ”Den gode Berkeley har haft föreställningen om en mycket hetsig feber, och det var mycket svårt att åter bibringa honom föreställningen om hälsa.” Det sunda förnuftet har ju också berättigad anledning att reagera. Ty det förblandar i hastigheten två ting, som Berkeley emellertid håller noga isär. Det låter satsen ”världen är mina *föreställningar”* betyda detsamma som ”världen är mina *inbillningar”.* Och vad kunde vara mera absurt att påstå än att denna värld, som gör ett så granithårt motstånd mot vår vilja, denna värld, vari vi försvinner som ett stoftgrand i rymden - att denna värld är en serie föreställningar blott, en dröm som vi drömmer. Den som ville på allvar hävda en sådan mening skulle snart nog på ett handgripligt sätt tas ur villfarelsen och få erfara sanningen av de schillerska orden:

Leicht bei einander wohnen die Gedanken,

doch hart im Raume stossen sich die Sachen.

För den berkeleyska idealismen - eller rättare immaterialismen - blir ju emellertid världen icke mindre fast grundmurad därför att dess material icke är materia utan föreställningar i vår själ. Berkeley förnekar icke att föreställningarna gör motstånd mot vår vilja och att det icke står i vår förmåga att efter behag få dem att komma och gå. Han skulle ha kunnat svara Voltaire med att fråga vad som blir kvar av tiotusen kanonkulor, om vi drar ifrån alla de sensationer och föreställningar de framkallar hos oss. Det är ju icke någon obestämd ”kvalitetslös” materia som gör dem fruktansvärda utan just de sensationer de kan framkalla hos oss. Ja, Berkeley skulle med full rätt kunna säga att den uppfattning som tillmäter blott de primära kvaliteterna objektiv realitet är *mindre* realistisk än hans egen, för vilken även sinneskvaliteterna har *samma* verklighet som dessa, dvs. den verklighet som består i att föreställas eller förnimmas. - Då nu föreställningarna icke är beroende av vår vilja, så måste de bero av en orsak utanför oss. Berkeleys kunskapsteori kompletteras här med en spiritualistisk metafysik, som i hög grad påminner om Malebranches. (En med Berkeley samtida engelsk tänkare, Collier (1680-1735) hade i själva verket utifrån Malebranches filosofi kommit till alldeles samma resultat som Berkeley beträffande yttervärldens existens. Hans arbete, som bär titeln Clavis universalis eller ”A new inquiry after truth being a demonstration of the nonexistence or the impossibility of the external world” utkom 1713, således ett par år efter Berkeleys huvudarbete och troligen icke utan påverkan från detta.) Liksom denne lärt att ”vi ser alla ting i Gud”, så hävdar Berkeley att Gud hos oss framkallar föreställningsserierna i enlighet med bestämda lagar. Hos Gud finns dessa föreställningars urtyper, och han framkallar deras avbilder i våra själar. Metafysisk existens har således Gud och ”andarna”, dvs. de förnimmande subjekten. Föreställningsserierna är så att säga det språk varpå Gud talar till andarna. Världen är ”Guds bok”, ett uttryck som Berkeley med förkärlek begagnar. Naturforskaren läser i denna bok i ordning och med sammanhang, den vanlige betraktaren av tingen bläddrar blott på måfå däri. Det är som man ser ingalunda Berkeleys mening att med materien även upphäva naturvetenskapen. Världen är visserligen ett föreställningskomplex men

icke ett *kaos* av föreställningar utan en kosmos, där föreställningarna följer i överensstämmelse med bestämda lagar, som visserligen den gudomliga viljan, när dess syften så kräver, kan upphäva. - Berkeley medger till en viss grad den mekaniska naturförklaringens berättigande; den ådagalägger på ett klart och övertygande sätt *regelmässigheten* och lagbundenheten i våra föreställningsförlopp, men i sista hand är den endast en *beskrivning* av denna lagbundenhet, icke en *förklaring* av de yttersta orsakerna. Därför måste den mekaniska naturförklaringen i sista hand underordnas den *teleologiska,* som återför föreställningsförloppet på Guds vilja. Endast för denna världsbetraktelse framträder den djupare meningen i Guds bok. Under denna synvinkel framstår universum som en skön och planmässig anordning av den högsta vishet, godhet och fullkomlighet, som gör tavlan skönare. Naturkunskap blir i sista hand Gudskunskap, liksom vi genom att betrakta ett konstverk lär oss att blicka in i konstnärens själ.

Så slutar Berkeleys kunskapsteoretiska idealism i en metafysisk spiritualism med tydliga mystiska inslag. Filosofen lämnar ordet åt teologen och biskopen. ”Man kan”, säger med rätta Kuno Fischer, ”icke misstaga sig om att på denna sista vägsträcka, som mynnar ut i religionen och kyrkan, den fromme mannen vandrar snabbare än filosofen; han skyndar att bärga sin idealism, som vilar på sensualismen, under kyrkans tak; hans nominalistiska tänkesätt söker sig genom sensualismen och över idealismen fram till den traditionella supranaturalismen och närmar sig just i detta mål den skolastiska nominalismen. Man kunde under intrycket av den berkeleyska föreställningsfilosofin få föreställningen om en skarpsinnig filosof, som med utgångspunkt från Scotus och Occam vandrat vägen från Bacon till Locke och på ett originellt sätt, som överensstämde med Malebranches, åter närmade sig sin utgångspunkt.”

Dock kan, såsom även den tyske filosofihistorikern i det följande betonar, den religiös-metafysiska vändning som Berkeley ger sin lära icke överskyla det frö till skepticism som ligger i den. Om naturföreteelserna förankras i Guds vilja, så är förutsättningen för den rationella naturvetenskapens möjlighet att denna vilja identifieras med tillvarons eviga lagar, såsom Spinoza gjort. Berkeley accepterar icke denna ståndpunkt, och detta icke blott av det rent teologiska intresset att försvara undrens möjlighet utan även emedan ur den rent sensualistiska kunskapsteorin aldrig kan härledas någon insikt i tingens *kausala* nödvändighet. Om än solen hittills varje morgon stigit över horisonten, så följer ur det rent empiristiska betraktelsesättet aldrig att den *nödvändigt* utan blott att den *sannolikt* kommer att göra det även i morgon. Berkeley säger därför uttryckligen att vi trots naturföreteelsernas allmänna regelbundenhet icke har några garantier för en absolut lagbundenhet och att vi därför aldrig kan bevisa någon naturföreteelses *nödvändighet.* ”Ty alla deduktioner av detta slag beror av antagandet att naturens upphovsman *alltid* handlar likformigt under ständigt iakttagande av de regler som vi kallar principer, och detta antagande kan vi aldrig exakt bevisa.”

De skeptiska konsekvenser av sensualismen som här antyds dras eftertryckligt ut av Hume, den tredje i raden av den engelska empirismens stora klassiska representanter. Berkeley upplöser materien i förnimmelser. Men han räknar ännu med andliga substanser, nämligen de förnimmande subjekten och Gud, som hos dem framkallar förnimmelserna. Hume tar steget fullt ut och påvisar att vi, om vi gör allvar av att blott hålla oss till erfarenheten, varken får räkna med andliga substanser eller orsaksförhållanden.

4. Hume (1711 – 1776)

David Hume, Englands störste tänkare och säkerligen en av alla tiders skarpsinnigaste, föddes i Edinburgh år 1711. Tidigt faderlös och i blygsamma ekonomiska omständigheter måste han söka sin utkomst i de praktiska yrkena, medan hans håg och fallenhet låg åt filosofin och litteraturen. Sin ungdom framlevde han i sin fädernestad såsom köpman och gjorde sig därunder förtrogen med de engelska filosoferna. Berkeleys filosofi, vilken han kallade ”den bästa vägen till skepticism”, skattade han högt utan att dela dess religiösa konsekvenser. Kritiken av de abstrakta allmänföreställningarna framstod för honom som ”en av de största och viktigaste upptäckter som filosofin under nyare tid gjort”, och som vi skall se tillägnade han sig den helt i sin egen kunskapsteori.

År 1743 företog Hume en resa till Frankrike, vistades en tid i Paris och nedskrev under två års uppehåll i La Fleche, samma plats där Cartesius fått sin tidigaste utbildning, sitt filosofiska huvudarbete *A treatise om human nature,* försett med underrubriken ”ett försök att i moraliska (psykologiska) ämnen införa den experimentella metoden att forska”. Dess tre böcker ”Om förståndet”, ”Om passionerna”, ”Om moralen” rönte i sitt hemland tvärt emot författarens förmodan föga uppmärksamhet, vilket föranledde Hume att några år senare omarbeta verket i mera populär form - visserligen också med förbigående av eller försvagande av de subtilaste punkterna. I denna nya gestalt blev det så uppmärksammat att Hume, då han år 1763 såsom den engelske ambassadören lord Hertfords sekreterare ånyo kom till Paris, fann sig mottagen som en världsberömd filosof. Här sammanträffade han med den franska upplysningsfilosofins ledande andar, med Diderot, d’Alembert, Helvetius, Holbach och Rousseau. Det från början ytterst vänskapliga förhållandet till Rousseau, som han erbjöd en tillflyktsort i England, avbröts till följd av dennes oresonliga misstänksamhet mot sin vän och beskyddare. Rousseau betraktade Hume som upphovsman till en i en engelsk tidning publicerad satir över den franske filosofen i form av en inbjudan till Fredrik den stores hov. Samtiden följde med spänning kontroversen mellan de båda männen, vilken offentliggjordes under titeln *Account o f the controversy between Hume and Rousseau* (1766). ”Då ni själv är den värste fienden till ert eget lugn, er lycka, er ära”, skrev Hume till sin forne vän och skyddsling, ”så kan det icke förvåna mig att ni också blivit min fiende.”

Efter att två gånger förgäves ha sökt professur - försöken torde ha strandat på motstånd från teologiskt håll - erhöll Hume en anspråkslös befattning som bibliotekarie för juridiska fakulteten i sin födelsestad. Om inkomsten av denna sysselsättning var ringa, så var det andliga utbytet desto större; filosofen sattes därigenom i tillfälle till de grundliga källstudier som resulterade i ett verk om Englands historia, vilket förskaffat honom ett aktat namn även som historieskrivare. Efter att ytterligare ha beklätt ett ämbete som statssekreterare i utrikesdepartementet, drog han sig år 1769 tillbaka till privalivet. Han avled i Edinburgh 1776. Efter hans död utkom hans berömda ”Dialoger om den naturliga religionen”, ett verk som för religionspsykologin är lika banbrytande som Spinozas ett sekel tidigare skrivna teologiska traktat för religionshistorien. Två

avhandlingar, den ena om självmordet, den andra om själens odödlighet, som uppgavs ha Hume till författare, är av tvivelaktig äkthet.

I en levnadsbeskrivning, som filosofen författade på gamla dagar, har han givit följande självkarakteristik : ”Jag var en man av mild läggning, behärskad, med ett öppet, vänskapligt och glatt lynne, känslig för tillgivenhet men föga mottaglig för ovänskap och med stor måtta i hela mitt känsloliv. Icke ens min vetenskapliga ärelystnad, min starkaste passion, fördystrade någonsin mitt humör, lika litet som de besvikelser jag ofta upplevde. Mitt sällskap var icke oangenämt varken för de unga och sorglösa eller för de intresserade och bildade, och då jag hade stor glädje av umgänget med blygsamma kvinnor, hade jag ingen anledning att beklaga mig över det sätt varpå jag bemöttes av dem. Med ett ord: fastän de flesta på något sätt framstående män har haft anledning att beklaga sig över illvillig smädelse, har jag aldrig varit berörd och än mindre angripen av dennas ondskefulla tunga. Och fastän jag i fåvitsko själv utsatt mig för både religiösa och politiska partiers raseri, tycks dessa vad mig angår ha förgätit sin vanliga hätskhet. Mina vänner har aldrig haft tillfälle att klandra någon omständighet i min karaktär och mitt uppförande. Visserligen skulle fanatiska människor förmodligen ha glatt sig att uppdikta och utsprida någon historia till min nackdel, men de har aldrig kunnat finna någon, som de kunnat föra vidare med något sken av sannolikhet.” - Det finns goda skäl att anta att detta självporträtt är tecknat med säker hand. Måtta, besinning och klarhet, parade med älskvärdhet, humanitet och generositet präglar Humes verk, vari teoretisk skarpsinnighet ingått förbund med anglosaxiskt sinne för det praktiska livets realiteter. Även Humes filosofi är en *common-sense-filosofi* men i vida djupare mening än Lockes. Denne hade sökt en försoning mellan filosofin och ”sunda förnuftet” genom kompromiss; strängt taget blir båda parterna lidande därpå. Hume vet att göra sträng skillnad mellan dem men också att ge vart och ett vad det tillkommer. Det praktiska livet har sin världsåskådning, och den är god och nyttig för detta. Att ingripa i denna världsåskådning, så länge den håller sig på sitt fält, vore för Hume ett lika obefogat pedanteri som om någon skulle förbjuda oss att säga att solen går upp och ned, fastän vetenskapen visat att det är jorden som rör sig. Men visserligen vore det också lika obefogat, om det sunda förnuftet ingrepe i de filosofiska undersökningarna, som om det skulle blanda sig i astronomins till synes mot sunda förnuftet så stridande världsbild. Om förhållandet mellan Humes skepticism och ”sunda förnuftet”, som hans motståndare åberopade för att på ett lättvindigt sätt vederlägga honom, har Kant fällt några träffande och klarsynta ord, som man borde erinra sig närhelst det är fråga om en konflikt mellan filosofi och ”sunt förnuft”: ”Man kan icke utan en viss smärta åse hur Humes motståndare, en Reid, Oswald, Beattie och slutligen Priestley, så helt och hållet förfelade kärnpunkten i hans problem och, under det de alltid antog som givet vad han just betvivlade, däremot med häftighet och mestadels med stor anspråksfullhet bevisade det som aldrig fallit honom in att betvivla, och så helt misskände hans vink om en förbättring, att allt, liksom om ingenting hänt, förblev vid det gamla tillståndet ... Den berömde mannens motståndare skulle emellertid för att lösa sin uppgift (dvs. prestera en djupare utredning av orsaksbegreppet än Hume förmått) ha måst intränga mycket djupt i förnuftets natur, något som var dem obekvämt. De uppfann därför ett bekvämare medel att utan all insikt kunna uppträda anspråksfullt, nämligen att åberopa sig på *sunda förnuftet. I* själva verket är det en stor himlens gåva att äga ett sunt förnuft. Men man måste bevisa det ge-

nom handlingar, genom det överlagda och förnuftiga i vad man säger och tänker, icke genom att åberopa det som ett orakel, när man icke kan förebära någonting förnuftigt till dess försvar. Att när insikt och vetenskap *tar slut,* då men icke förr åberopa sig på sunda förnuftet är en av nyare tiders subtila uppfinningar, och då kan den tommaste pratmakare lugnt ta upp diskussionen med det grundligaste huvud och hålla det stången. Men så länge det ännu finnes kvar en liten rest av insikt, torde man väl akta sig för att tillgripa denna nödhjälp. Och noga besett är denna vädjan ingenting annat än en vädjan till massans omdöme, en applåd över vilken filosofen rodnar men det populära kvickhuvudet triumferar och stoltserar. Jag skulle dock mena att Hume likasåväl som Beattie har kunnat göra anspråk på ett *sunt* förnuft och därtill också på något, som Beattie helt visst icke ägde, nämligen ett *kritiskt* förnuft, som håller det "sunda" förnuftet inom skrankorna, på det att detta icke må förlyfta sig på spekulationer eller, om det blott är tal om sådana, icke må ställa upp anspråk på att avgöra någonting, emedan det icke förstår att rättfärdiga sig beträffande sina grundsatser. Ty endast så kan det förbliva sunt förnuft. Mejsel och hammare kan rätt väl tjäna till att bearbeta ett stycke trä, men för att göra ett kopparstick måste man använda gravstickeln. Så är ett sunt förnuft såväl som ett spekulativt båda användbara men vartdera i sin art. Det förra duger, när det gäller omdömen som i erfarenheten finner sin omedelbara användning, det senare åter där varest omdömen skall fällas om allmänna begrepp och ur blotta begrepp, t. ex. i metafysiken, varest sunda förnuftet, som gärna kallar sig så, men ofta gör det *per antiphrasin* (dvs. där det borde kalla sig motsatsen) alls icke har någon talan."

The proper study of mankind is man, det rätta ämnet för mänsklighetens studium är människan - detta Popes bekanta ord, som kunde stå som motto över hela den engelska erfarenhetsfilosofin (man må lägga märke till hur ofta orden human nature, human understanding osv. förekommer i själva boktitlarna) gäller i eminent grad om Humes filosofi. Den är väsentligen kunskapsteori, och detta betyder för honom en psykologisk undersökning av den mänskliga kunskapens ursprung och de lagar som bestämmer densamma. Därmed skall också kunna fastställas i vilken grad kunskapen i dess olika arter kan tillmätas giltighet. Hume kan betraktas som den egentlige grundläggaren av den riktning inom kunskapsteorin som man med en modern term kallar psykologismen. Logiska lagar och tankeformer är enligt denna i sista hand av psykologisk natur. De uttrycker vår kunskaps sätt att fungera och har därför ingen giltighet utanför densamma. Redan härav framgår psykologismens frändskap med skepticismen.

Hume accepterar liksom Berkeley Lockes sats att erfarenheten är vår enda kunskapskälla. Intrycken är av två slag: sensationerna (impressions), dvs. de omedelbara förnimmelserna och idéerna (i ordets trängre bemärkelse), dvs. föreställningarna eller minnesbilderna vilka blott är bleka kopior av sensationerna. Det är således tydligt att all vår kunskap i sista hand stammar ur sensationerna och beror av det sätt varpå dessa i vårt själsliv associerar sig med varandra.

Den enda visshet som är nödvändig och allmängiltig är den matematiska. Men denna kunskapstyps företräde är dyrköpt, ty den ernår denna visshet och allmängiltighet, just emedan den icke handlar om något verkligt, icke hänför sig till något annat kunskapsobjekt än föreställningsrelationerna själva. De

geometriska satserna bibehåller sin giltighet, vare sig det i verkligheten finns några trianglar eller ej; men å andra sidan säger de oss ingenting om verkligheten. ”Satser av detta slag kan upptäckas genom tankens rena verksamhet utan att vara beroende av någon existens i världen. Om det också aldrig hade funnits en cirkel eller triangel i naturen, skulle dock de av Euklides framställda sanningarna för alltid bibehålla sin visshet och beviskraft.”

Man må här lägga märke till den radikala antitesen till rationalismens fundamentalsats. Som vi erinrar oss, var denna just den att ju vissare en kunskap är, desto större realitet tillkommer dess objekt. Därför strävade den att utgestalta metafysiken, vetenskapen om den sanna verkligheten, efter den matematiska kunskapstypens form. För Hume ter sig saken alldeles omvänt. Matematiken är visserligen den vissaste av alla kunskaper, men detta endast därför att dess satser alls icke handlar om någon verklighet. Den är således minst av allt användbar på metafysiken - förutsatt att någon sådan vetenskap är möjlig. Metafysiken måste bygga på erfarenheten, ty denna är vår enda verklighetskunskap.

För kunskapen om verkligheten är vi sålunda hänvisade till våra sensationer och deras sammanhang. All verklighetskunskap är fakta-kunskap; intrycken kan vara starka och levande, men de är alltid ”tillfälliga”, d.v.s. de kan icke bevisas framgå ur något nödvändigt sammanhang (såsom de matematiska relationerna). ”Motsatsen till ett faktum förblir alltid möjlig, ty den innebär icke någon (logisk) motsägelse. Att solen icke skall gå upp i morgon är en lika begriplig och motsägelselös sats som påståendet att den skall gå upp. Man skulle förgäves söka *bevisa* dess osanning. Kunde man bevisligen vederlägga den, så måste den innehålla en motsägelse och kunde ingalunda tydligen föreställas av själen.” Men kunskapen består icke enbart i isolerade sensationer, den består i *förbindelser* av sådana. Vi sammanställer i vissa former eller komplex våra sensationer, och först av dessa komplex byggs yttervärlden upp. Av dessa sammanställningsformer är det särskilt två som Hume ägnar ingående uppmärksamhet: *kausaliteten* och *substansen.* I den förra betraktar vi sensationerna som led i en orsakskedja och genom denna förbundna med ett nödvändigt ”band”, vars egentliga natur emellertid, så snart man mera ingående börjar studera saken, visar sig ganska svår att fatta, i den senare förbinder vi sensationer till *ting* som vi uppfattar som deras ”bärare”. Analysen av kausal- och substansbegreppen är kärnpunkten i Humes kunskapsteori; särskilt den förstnämnda har varit av en betydelse för kunskapskritiken ända in i våra dagar vilken knappast kan överskattas.

Kausalformen betraktar Hume som grundläggande för vår verklighetsuppfattning. ”Alla slutsatser beträffande fakta tycks grunda sig på förhållandet av *orsak och verkan.* Blott genom detta förhållande kommer vi utöver våra sinnens omedelbara vittnesbörd. Om man på en öde ö finner ett ur eller en annan maskin, skall man draga den slutsatsen att en gång människor befunnit sig där. Alla våra slutsatser beträffande fakta är av samma slag; det förutsättes här beständigt att mellan det förhandenvarande faktum och det på detsamma stödda består en förbindelse. Om intet bunde dem samman, vore slutsatsen rent godtycklig.” Men varpå grundar sig nu detta sätt att sluta från verkan till orsaken? Det måste grunda sig på erfarenhet, ty rationellt tänkande lär oss aldrig att i verkan orsaken med nödvändighet innehålls. Vi kan rent deduktivt *bevisa* att en triangels vinkelsumma är två räta, men vi kan icke ”a priori” bevisa att vat-

ten släcker eld; det kan blott en upprepad erfarenhet lära oss. ”Adam, om vilken man antar att hans förståndskrafter från början var fullkomliga, kunde dock icke av vattnets genomskinlighet och flytande form ha slutit sig till att det skulle kunna dränka honom; lika så litet av eldens ljus och värme att den skulle kunna förtära honom. Intet föremål röjer genom de egenskaper, som erbjuder sig för sinnena, de orsaker som alstrat det, och ej heller kan vårt förnuft utan hjälp av erfarenhet göra någon sådan slutsats beträffande tillvaron av fakta ... Ingen inbillar sig att kraften hos det brinnande krutet eller en magnets dragningskraft någonsin skulle kunna upptäckas genom grunder *a priori* (dvs. oberoende av erfarenheten).”

Kausalförhållandet är således *intet logiskt* förhållande. Logisk *grund och följd* är ett nödvändigt tankeförhållande, men *orsak och verkan* är ett verklighetsförhållande, som blott erfarenheten kan lära oss något om. Och vad lär oss i själva verket den *rena* erfarenheten om detta förhållande? Humes svar är här utomordentligt betydelsefullt. Erfarenheten lär oss, säger han, blott att två sensationer eller sensationskomplex *följer efter varandra i tiden,* det och ingenting annat. ”Om man bland yttre föremål ser sig omkring och betraktar orsakernas verksamhet, så kan man i intet enda fall upptäcka en kraft eller *nödvändig* förbindelse. Ingen egenskap visar sig där, som bunde verkan till orsaken och gjorde den ena till en oundviklig följd av den andra. Man finner blott *att det ena faktiskt och verkligen följer på det andra.* På den ena biljardkulans stöt följer den andras rörelse ... Varje enskild förbindelse av orsak och verkan har fördenskull ingenting som skulle kunna ge begreppet om kraft eller nödvändig förbindelse . . . Det står fast att vi vid de enskilda kroppsliga tilldragelserna, till och med vid den allra noggrannaste iakttagelse, ej uppfattar annat än att *ett* sakförhållande följer på *ett annat,* men icke uppfattar någon kraft eller makt genom vilken orsaken verkar och intet *band* mellan denna och den antagna verkan. Samma svårighet visar sig vid betraktandet av själens inverkan på kroppen. Vi se hur den förras vilja följes av den senares rörelse, men kan icke iakttaga eller fatta det band som förbinder rörelse och vilja, eller den verksamhet varigenom själen frambringar denna rörelse. Viljans makt över sina egna förmågor och tankar är icke en hårsmån begripligare. Kort sagt, i hela naturen visar sig icke ett enda fall av förknippning som man skulle kunna fatta. Alla tilldragelser visar sig fullständigt utan sammanhang och åtskilda. Den ena följer på den andra, men aldrig kan vi iakttaga ett band mellan dem. De synes förbundna men icke *förknippade.* Då man icke kan äga ett begrepp om en sak, som varken i det yttre eller i det inre kan uppfattas, så tycks det nödvändigt följa att vi över huvud icke har något begrepp om förknippning eller kraft, och att dessa ord såväl i den filosofiska undersökningen som i det vanliga livet är utan mening.”

Vi finner Humes extrema empirism här i det närmaste grannskapet till occasionalisternas lika extrema rationalism. Det är eget att se hur ofta i de filosofiska ståndpunkterna ytterligheterna berör varandra. Även för occasionalismen tedde sig ju orsaksförhållandet - mera speciellt orsaksförhållandet mellan själ och kropp - såsom en obegriplighet. (Såsom ovan framhållits har denna tanke sina föregångare redan inom skolastiken. Hume torde likväl icke ha känt dem.) Därför hade Malebranche i sista hand vädjat till Guds vilja såsom en *asylum ignorantiae.* Denna utväg står icke öppen för Hume. Orsaksförhållandet är *varken* ett i erfarenheten givet faktum, ty den visar alltid blott ett *eftervartan-*

nat (ett *post hoc,* icke ett *propter hoc), eller* ett logiskt givet (aprioriskt) förhållande, ty då skulle man ju rent deduktivt kunna bevisa t. ex. att elden bränner eller att magneten drar till sig järnet. Vad är det då? En *tro* eller en ”illusion”, svarar Hume - men visserligen en illusion som är av största betydelse för det praktiska livet. Vi beter oss däri *som om* orsaksförhållandet vore den självklaraste sak i världen, ehuru det varken är något erfarenhetsfaktum eller något som kan bevisas ur det rena förnuftet.

Men varifrån då denna illusion eller tro? Varifrån denna känsla av ett *nödvändigt sammanhang* mellan vissa företeelser, som vi anser stå till varandra i förhållande av orsak till verkan? Enbart det att de följer på varandra i tiden kan icke framkalla denna känsla. Jag hör en klocka slå och iakttar strax därpå en blixt på himmelen. Men jag sätter icke därför klockans slag och blixten i kausalförhållande till varandra. Om vi ser att *en* gång på klockans slag följer en blixt, så sluter vi oss icke därav till något kausalförhållande. Men om detta upprepades tio gånger, om det upprepades tusen gånger, om det skedde *alltid,* så långt vår erfarenhet sträcker sig? Otvivelaktigt skulle vi då säga att det råder något - låt vara icke närmare genomskådat - *kausalförhållande* mellan klockans slag och blixten. Varför? Emedan, säger Hume, de föreställningar som upprepade gånger uppträder efter varandra i medvetandet har en benägenhet att associera sig med varandra, och detta desto fastare ju oftare deras verkliga uppträdande efter varandra äger rum. Om vi gång på gång iakttar att på sensationen A följer sensationen B, så *väntar vi* att när A nästa gång uppträder, den skall följas av B. *Sensationen* A drar, då den nu faktiskt inträder, efter sig *iden* B, och denna känsla av ett samband mellan sensation och idé bildar grundvalen till känslan av det *nödvändiga* sambandet mellan A och B. ”När någon första gången iakttager rörelsens överföring genom stöt, t. ex. hos två biljardkulor, så kan han icke säga att det ena är *förknippat* med det andra, utan blott att de är *förbundna (dvs.* följer efter varandra). Först när han iakttagit flera fall, säger han att de är förknippade. Vad har nu inträtt för att framkalla denna känsla av en förknippning? Ingenting annat än att han numera *känner* hur dessa tilldragelser är förknippade i *hans föreställning,* så att han vid den enas inträdande strax kan förutse den andras existens. Om man fördenskull talar om en förknippning mellan två föremål, så menar man blott att de har vunnit en *förbindelse i vår föreställning* och därmed framkallar en slutsats från det ena till det andra ... Så säger man t. ex. att strängens svängning är tonens orsak. Men vad menar man med detta påstående? Man menar antingen: att denna ton följer efter denna svängning och att på alla liknande svängningar liknande toner har följt; eller: att denna svängning är åtföljd av denna ton och att vid den enas inträdande själen föregriper sinnena och omedelbart bildar föreställningen om den andra. Man kan uppfatta förhållandet mellan orsak och verkan på ena eller andra sättet; men därutöver har man intet begrepp om detta förhållande.”

Ytterst är således kausalförhållandet beroende av vana; det är intet förhållande grundat i tingens egen natur (eller *vi* vet i varje fall intet därom och kan aldrig veta det) utan ett psykologiskt förhållande av idéassociation (association genom beröring). Känslan av den regelbundenhet med vilken två föreställningar, som ofta uppträtt efter varandra i medvetandet, associerar sig med varandra är det originalintryck vars kopia iden om kausaliteten är. Den därav framkallade ”tron” på ett kausalt regelbundet och nödvändigt samband mellan tingen är grundvalen varpå vi bygger alla slutsatser rörande erfarenheten.

Men härav följer också en viktig slutsats beträffande kausalbegreppets *giltighet* eller användbarhet. Det äger givetvis sin giltighet för det praktiska livet och för naturvetenskaperna i den mån de står i dettas tjänst. Men det har icke någon som helst *spekulativ* eller *metafysisk giltighet.* Dess räckvidd är jämnt så stor som erfarenhetens men överstiger aldrig denna. Det säger oss alldeles ingenting om ”tingens natur” utan återspeglar blott ett psykologiskt förhållande. I metafysiken har det ingen hemortsrätt. Och - kan vi tillägga - denna metafysik själv är en illegitim vetenskap. Ty hur skulle vi kunna slå någon brygga från våra sensationer till tingen? Locke hade ju använt kausalbegreppet som denna brygga. Och i viss mening även Berkeley, när han från våra föreställningar slöt till en Gud bakom dem, som framkallar dem hos oss. Men detta är att tillmäta kausalbegreppet en giltighet som det icke äger.

På samma sätt som med kausalbegreppet förhåller det sig med det andra metafysiska grundbegreppet, begreppet *substans.* Berkeley hade här banat väg, och Hume har egentligen blott fört analysen vidare in på ett område som för denne varit fridlyst. Berkeley hade framhållit att om man från ett ting tar bort dess *egenskaper,* ingenting blir kvar som ”bärare” av dessa. Tag bort från ett körsbär den röda färgen, smaken, doften, formen osv. och man får ingenting till övers. Hume accepterar fullständigt denna uppfattning. Ett ting är ett komplex av egenskaper, dvs. sensationer. Och ingenstädes visar oss erfarenheten någon ”substans” bakom dessa. Vi kan icke heller som Locke gjort sluta oss till en sådan, emedan dessa sensationer måste ha en orsak. Det vore att utsträcka orsaksförhållandet till en sfär där det i varje fall icke äger giltighet. Att ”bakom” sensationerna ligger ”ting i sig” må vara en för det praktiska livet användbar ”tro” eller fiktion. Men något spekulativt berättigande har den icke, ty vi kommer aldrig utanför våra sensationers krets.

Men Hume utsträcker sin analys av substansbegreppet även till begreppet *immateriell* substans. Var finner vi denna *res cogitans,* detta tänkande ting, denna *metafysiska enhet* bakom medvetandets växlande innehåll, som Cartesius förlagt till hjärnan och om vilket metafysikerna har så mycket att förtälja? Naturligtvis icke i den yttre erfarenheten, icke bland sensationerna. Men icke heller i den inre erfarenheten. Ty blickar vi in i oss själva, så finner vi där en samling förnimmelser och föreställningar, som för tillfället är uppe i medvetandet. Finner vi något mer? Nej. Hos vårt eget jag upptäcker vi blott ”ett knippe förnimmelser”: vi har förnimmelser av värme och köld, av lust och olust, av färger, toner osv., men vi har icke någon förnimmelse av ett jag ”bakom” dessa förnimmelser. Tag bort medvetandets innehåll, och medvetandet självt är borta. Det är med begreppet själslig substans (och med substansbegreppet över huvud) som med kausaliteten. Det är en illusion, en ”tro”, som måste förklaras psykologiskt.

Och denna illusion av en själssubstans eller av en ”jagets identitet” under medvetenhetsinnehållets växlingar beror liksom illusionen om det nödvändiga kausala sambandet mellan kropparna på föreställningsassociationen. Föreställningar som ofta förekommer tillsammans eller med omärkliga, småningom skeende förändringar knyts samman i associativa förbindelser, och känslan av denna associativa samhörighet är det original vars kopia substansidén är. På samma sätt är ”jaget” ingenting annat än det associativa band som förenar våra föreställningsserier. Men detta band är lika litet som det kausala bandet något *reellt,* ett ”väsen”; det är rätt och slätt en *fiktion.* I verkligheten finns ingenting

annat att se än ett småningom i förändring statt komplex av föreställningar, liksom i den kausala förbindelsen intet annat är att se än en succession av föreställningar.

Sedan på detta sätt de båda metafysiska grundbegreppen, substans och kausalitet, som varit själva hörnstenarna i de metafysiska systembyggnaderna, upplösts i psykologiska fiktioner, är metafysiken såsom vetenskap om verklighetens väsen definitivt ur världen. Vi kan tro på en reell och substantiell yttervärld, ett substantiellt jag, en kausal förbindelse mellan tingen, men vi kan icke *veta*, och än mindre *bevisa* något därom. Ty vårt enda vetande är 1) det matematiska, som ingenting säger oss därom, helt enkelt emedan det över huvud icke säger oss någonting om *verkligheten,* 2) *erfarenheten,* som icke går utanför sfären av våra sensationer, deras succession och koexistens. Hume slutar därför sin undersökning rörande vårkunskaps natur med dessa ofta citerade ord: ”Om vi, övertygade om dessa grundsatser, ville snoka igenom biblioteken, vilken förstörelse måste vi inte då anställa. Om vi t. ex. finge i våra händer en teologisk eller metafysisk bok, måste vi fråga oss: Innehåller denna bok abstrakta undersökningar om storheter och tal? Nej! Eller empiriska undersökningar rörande fakta och existerande ting? Nej! Välan, på elden med den, ty den kan icke innehålla annat än sofismer och misstag!”

Själv har Hume betecknat sin ståndpunkt som ”mildrad eller akademisk” skepticism. Den innebär icke att specialvetenskaperna om verkligheten frånkänns varje värde. Långt därifrån. När Kant t. ex. säger att Hume aldrig fallit på den iden att bestrida kausalbegreppets giltighet i naturvetenskaperna, har han säkerligen rätt. Såsom regulativ för dessa består det även för Hume i sin fulla rätt. Vad han däremot absolut bestrider är dess användbarhet i metafysiken. Och över huvud bestrider han erfarenhetsvetenskapernas absoluta visshet. Deras resultat är *sannolika* men icke *sanna.* Moderna forskare har för denna ståndpunkt använt termen *probabilism.* Då man betecknat som den moderna s. k. positivismens valspråk: *Nöj dig med den givna verkligheten,* så kan Hume med fog betraktas som grundläggaren av denna positivism. Hans filosofi anvisar människotanken dess plats, som är erfarenheten. Var gång förnuftet söker flyga över den, gör det som den som söker flyga i ett lufttomt rum. Vi har nu en gång icke fått änglavingar, och, såsom Hume satiriskt anmärker, vi skall icke göra som änglarna, vilka skyler sina ögon med vingarna. Vi skall se verkligheten klart i vitögat. Det är sant att ingen om än aldrig så skarpsinnigt motiverad skepsis någonsin skall förmå hindra människotankens försök att flyga till rymder bortom den värld som för ögonen är. Och vi skall icke klandra den för detta, ty den går trots allt icke tomhänt ut ur dessa försök. Men vi skall icke heller tro att en filosofi sådan som Humes är fattig och trång därför att den begränsar vår horisont. Erfarenhetens värld är ett stort och rikt fält. Det var först sedan Faust som en himlastormare genomsökt alla rymder som den insikten gick upp för honom:

Dem Tätigen ist *diese* Welt nicht stumm,

Er stehe fest und sehe sich herum.

Humes betydelsefullaste insats i den filosofiska utvecklingen är hans nu refererade analys av kausal- och substansbegreppen. Kant säger om denna insats: ”Alltsedan Lockes och Leibniz’ försök eller fastmer alltsedan metafysikens uppkomst, så långt dess historia räcker, har ingen händelse inträffat, som skulle kunnat bli mera avgörande för denna vetenskaps öde än det angrepp som David Hume gjorde på densamma. Han bragte intet ljus över detta slag av kunskap, men han slog dock en gnista, vid vilken man väl hade kunnat tända ett ljus, om den hade träffat på ett mottagligt fnöske, vars glöd omsorgsfullt underhållits och förstorats.” - ”Jag tillstår öppet”, tillägger han, ”att David Hume var den som för många år sedan väckte mig ur den dogmatiska slummern och gav mina undersökningar på den spekulativa filosofins fält en helt annan riktning.”

För dessa kunskapsteoretiska undersökningar bör dock icke Humes religionsfilosofiska (eller rättare religionspsykologiska) och moralfilosofiska forskningar förbises. Om hans kunskapsteori gjorde rent hus med den rationalistiska populärmetafysiken och tvang denna vetenskap att gräva djupare, så har hans religionspsykologiska undersökningar haft samma betydelse för det ohistoriska begreppet ”naturlig religion”. Hans undersökningar angående religionens väsen är historiska och psykologiska, han vill förklara de religiösa föreställningarnas ursprung och uppkomst, icke prestera någon metafysik. Även på detta område förtjänar han att kallas positivismens grundläggare, ehuru han här har sina föregångare redan bland de antika tänkarna.

Anhängarna av den s. k. *naturliga* religionen, vars grundläror redan den ovannämnde Herbert av Cherbury hade framställt, var i allmänhet av den meningen att en enkel abstrakt *deism* varit mänsklighetens urreligion, som senare genom prästers list och furstars ränker uppblandats med åtskilliga abstrusa tillsatser. Det gällde blott att gå tillbaka till denna urreligion för att få fram den sanna och enda religionen, den absoluta religionen, som ju blott kunde vara en liksom sanningen själv. Kriteriet på den naturliga religionens sanning hade man sett i *”conscensus gentium”;* överallt och allestädes motsvarade, menade man, denna religion förnuftets och moralens naturliga krav. Den absoluta religionen kunde, vare sig den nu meddelats oss genom förnuftet eller senare genom uppenbarelse, icke komma i strid med den naturliga. Så hade *John Toland* (1670 - 1733) lärt i sin mycket spridda bok *Christianity not mysterious.* Kristendomen identifieras här med den sanna och ursprungliga förnuftsreligionen; den rensas från alla irrationella element och urvattnas därigenom till en snusförnuftig morallära. Så *Mattheze Tindal* (1656 - 1733) i sin bok *Christianity as old as creation,* ”den engelska deismens grundkodex”. Kristendomen framstår här väsentligen som en morallära, som av Kristus icke grundlagts utan återställts i sin renhet men senare förorenats av den kyrkliga dogmbildningen. Vad en positiv religion innehåller utom en enkel morallära, som bjuder oss att göra vår plikt och arbeta på våra medmänniskors lycka, är senare vidskepelse eller genom prästlist inplantat oförnuft.

Hume ser vida djupare på frågan om religionens uppkomst och väsen. Han inser mycket väl att den s. k. ”naturliga” religionen icke är någon naturvuxen skapelse, som kan återföras på en urreligion, som senare förorenats av ”vidskepelse”, dvs. av irrationella element, utan att den tvärtom är en *filosofisk konstruktion,* som tillhör ett sent skede i mänsklighetens historia. Teorin om ”prästernas list” som upphov till de religiösa dogmerna förkastar han som flack

rationalism. Han söker religionens ursprung i en psykologisk analys av det mänskliga känslolivet. Det är icke teoretiska spekulationer över tingens natur utan praktiska behov som skapat tron på gudomliga makter. Fruktan och hopp är de makter som skapat gudarna. All religion var från början polyteistisk, och ur polyteismen har monoteismen framgått, icke genom mognad filosofisk spekulation utan därigenom att all gudsdyrkan småningom koncentrerats på *ett* objekt, *en* gud, som man tänkt sig mäktigare än de övriga, och som man upphöjt till gudars och människors fader. Likväl visar det sig att monoteismen icke tillfredsställer det religiösa behovet hos gemene man, ty ju mer den ende guden höjs upp över de övriga, desto mer gör sig en tendens gällande att mellan honom och människan skjuta in en serie förmedlande väsen, halvgudar eller helgon eller ”medlare”. - Hume går så långt att han t. o. m. tillerkänner polyteismen vissa företräden framför monoteismen. Den sistnämnda är mera intolerant gentemot andra religionsbekännare och tenderar starkare till förnuftsvidriga dogmbildningar och kulter, som ställer religionens etiska sida i bakgrunden. - I viss mening framstår Hume här som en föregångare till den moderna anglosaxiska religionsfilosofin, sådan den företräds t. ex. av William James, som åter från ”pragmatismens” synpunkt sökt påvisa polyteismens berättigande och för vilken Gud snarast är en ”primus inter pares”.

Vad den religiösa metafysiken angår, så ligger det i sakens natur att Hume måste ställa sig skeptisk till densamma. Guds existens kan icke bevisas. Det ”kosmologiska” beviset, som från världens existens sluter att den måste ha en orsak, kan icke äga giltighet för den som förnekar att orsaksbegreppet äger någon absolut giltighet. Och vad det teleologiska beviset angår, som av världens ändamålsenliga byggnad sluter till en intelligent och god byggmästare, så kan man betvivla dess berättigande. Ty jämte ordning, harmoni och lycka finns det mycken oordning, bristande ändamålsenlighet, olycka och lidande. En mild, tolerant skepsis i trossaker blir Humes sista ord i religionsfilosofin. ”The rest is silence.”

Samma psykologiska synpunkt som på religionen tillämpar Hume på etiken. De moraliska föreställningarnas uppkomst och giltighet måste utrönas genom en analys av det mänskliga själslivet, icke genom abstrakta spekulationer. Människors vilja och handlingssätt är resultatet av deras affekters växelspel. Alla affekter kan i sista hand återföras på grundformerna lust och olust. Man kan i denna empiristiska etik finna en viss likhet med Spinozas intellektualistiska morallära, men motsättningen är starkare. Det är icke ”förnuftet”, icke det väl överlagda omdömet, som bestämmer våra värderingar av gott och ont, utan de beror av primära, med den estetiska känslan besläktade känslor av sympati och antipati. Det goda är det angenäma, det som väcker vår lustkänsla, vilken dock icke behöver vara egoistiskt betonad utan kan framkallas av en *allmän* estetisk sympati. Förnuftet spelar här blott rollen av en ”känslornas” slav, dvs. det söker efteråt ange skäl för - eller som man i modern psykologi säger *rationalisera* - våra värdeomdömen. - Uppfattningen av de moraliska värderingarnas ursprung i känslolivets växelspel för till en konsekvent determinism. På invändningen att en sådan upphäver begreppen skuld och förtjänst svarar Hume att vi ju dock skänker vårt bifall åt och belönar den intellektuella och konstnärliga talangen, ehuru även en sådan icke beror av vårt fria val. Det finns ingen anledning att på de moraliska värderingarna anlägga andra synpunkter än på de intellektuella och estetiska.

Även i fråga om uppfattningen av *statens* väsen är Hume motståndare till den rationalistiskt konstruktiva åsikt som däri ser ett fördrag mellan individerna. Den ter sig för honom som en verklighetsfrämmande skrivbordsfantasi. Staten är - liksom religionen och moralen - en historisk och psykologisk produkt. ”Om en generation människor på en gång försvunne från scenen och en annan intoge dess plats, såsom fallet är med silkesmaskar och fjärilar, så kunde den nya generationen genom ett fördrag införa en ny statsform, utan att taga hänsyn till de lagar och seder som gällde bland förfäderna. Men då människosläktet är som en ständig ström, där varje ögonblick någon lämnar världen och någon annan föds, så är det för det allmänna tillståndets stabilitet nödvändigt att den nya generationen anpassar sig efter den en gång införda författningen och följer de vägar som fäderna banat. Vissa nybildningar måste ovillkorligen äga rum i de mänskliga institutionerna, och det är lyckligt om tidsålderns upplysta genius för i riktning mot förnuft, frihet och rättvisa.” Det är således en mycket modererad liberalisms talan som Hume för. Respekt för den historiska traditionen och försiktighet med nybildningar. Ohistoriska konstruktioner av statens uppkomst för till ohistoriska revolutionära förändringar av dess form. Bådadera strider mot en sund empirism. ”Om sofisterna (de konstruktiva statsfilosoferna) ville se sig om i världen, så skulle de icke finna någonting som på minsta sätt motsvarade deras ideer; det finns i själva verket intet mera fruktansvärt än en fullständig upplösning av en författning; den lössläpper den stora hopen och gör den nya författningen beroende av en massa, som till sitt antal närmar sig hela folkstocken, ty *hela* folket beslutar egentligen aldrig. Varje förnuftig människa önskar i ett sådant fall en stark arme och i spetsen för densamma en ledare, som hastigt rycker makten till sig och kan giva folket en herre som massan är alldeles urståndsatt att själv välja. Så föga motsvarar tingens verkliga förlopp dessa personers filosofiska begrepp.”

I yttranden som dessa, hur ”konservativa” de kan tyckas, framstår Hume som en man före sin tid. Hela upplysningstidens ”historiefilosofi” karakteriseras av den skarpaste motsättning mellan ”förnuft”, eller som det också heter, ”natur” å ena sidan, historia eller ”det tillfälliga” å den andra sidan. Det historiska livet, de historiskt vordna institutionerna, religionerna, moraliska värderingar osv. betydde intet, förnuftskonstruktionerna allt. Här visar sig den engelska filosofens sunda och kloka empirism vida överlägsen. Men visserligen mynnar denna empirism ut i en annan ytterlighet, som måste övervinnas om en *syntes* mellan förnuft och historia skall bli möjlig. Bakom empirismen ligger alltid en bottenlös relativism, som låter det historiska gälla blott och bart emedan det är historiskt. Den tappar på detta sätt bort alla absoluta värdeskalor. Denna syntes, som drog in ett *överhistoriskt* element i det historiska skeendet utan att frånkänna detta dess egenvärde, fullbordades först av *romantikens* historiefilosofi.

5. Shaftesbury och den engelska moralfilosofin

Locke, Berkeley och Hume markerar en logiskt följdriktig utvecklingslinje i den engelska erfarenhetsfilosofin från en modererad och kompromissande empirism, över sensualismen till skepticismen. Men vid sidan av denna går en annan mera rationalistiskt färgad strömning i engelskt tankeliv. Om ”erfarenhet” är den förras centralbegrepp, så kan ”förnuft” sägas vara den senares. Eller ”natur”, vilket ord här

blir identiskt med ”förnuft” i samma mening som hos stoikerna. Vi har mött denna strömning i religionsfilosofin. Förkämparna för den ”naturliga” religionen eller ”förnuftsreligionen” åberopar sig på vissa i förnuftet (eller av naturen) inplantade religiösa grundbegrepp, som för dem utgör religionens väsen. Kriteriet på dessa begrepps giltighet är *consensus gentium.* Idéerna om Gud, odödlighet och dygd är ”medfödda”, dvs. oberoende av erfarenheten. De ingår som centrala element i den mänsklighetens urreligion, som senare förfalskats genom vidskepliga tillsatser.

En parallellföreteelse till denna lära om den naturliga religionen möter oss i den *engelska moralfilosofin* med dess lära om ett ursprungligt och medfött ”moraliskt sinne”, som bestämmer våra värderingar av gott och ont. Morallagarna är ”naturlagar”, icke i den stränga och exakta betydelse som den exakta vetenskapen inlägger i ordet (ty man skulle då icke kunna *bryta mot* dem), utan så att naturen själv (eller Gud) hos oss inplantat en förmåga att skilja mellan gott och ont, en *moral sense.* Hela den engelska moralfilosofin under sjuttonde och adertonde seklet kan sägas koncentrera sig kring detta begrepp, och de olika moralfilosofernas ståndpunkter är positivt eller negativt orienterade efter det. *Ralph Cudworth,* denna åskådnings egentlige grundläggare, utvecklar i sitt verk *The true intellectual system o f the universe* (1678) och den först långt efter författarens död utgivna *Treatise concerning eternal and immutable morality* denna åsikt. De moraliska värderingarna har varken, såsom den teologiska etiken anser, sitt ursprung i Guds genom övernaturlig uppenbarelse meddelade vilja eller, såsom Hobbes ville göra gällande, i en statens tvångs- och skyddslagstiftning utan är i det gudomliga och mänskliga förnuftet inplantade nödvändiga och ursprungliga idéer. Det finns något ”i och för sig” gott, och själva den gudomliga viljan är underkastad dess norm. Dygden är ”icke något godtyckligt eller konstlat, icke bildad utifrån eller beroende på vana, inbillning eller vilja, icke ens på den högsta viljan själv, som ingalunda kan behärska den, utan då den av nödvändighet är god, behärskas den därav och överensstämmer städse därmed”. Ur erfarenheten kan dessa enkla, allmänna och oföränderliga moraliska begrepp icke stamma, ty den visar allt statt i förändring och omvandling. Icke heller ur borgerliga lagar, ty om lydnad för dessa anses som rätt, olydnad mot dem som orätt, så måste själva dessa värderingsformer bestå före lagarna. Absolut förpliktande kan endast dessa eviga, oföränderliga, i förnuftet grundade morallagar vara; de borgerliga blott i den mån de överensstämmer därmed. Sed och författning är konventionella, moralen evig.

Samuel Claes (1675 - 1720) söker vidare utveckla denna mening om moralens autonomi både i förhållande till staten, seden och religionen, i det han ställer de moraliska lagarna och naturlagarna *i* jämbredd med varandra. De eviga lagar som bjuder oss rättrådighet, godhet och sanning respekteras av den gudomliga viljan i dess världsstyrelse, och naturlagarna, till följd av vilka tingen är avpassade efter varandra och naturen bildar en skön harmoni, är liksom det synliga uttrycket för denna moraliska världsregering. Varje brott mot de moraliska lagarna är en störning av världsharmonin. Det är ett slags *inkonsekvens.* Sammanhanget med det hela, konsekvensen, är kriteriet på moralens objektivitet. Omoral är bristande sinne för logik, skulle man med en smula tillspetsning av resonemanget kunna säga. Clarkes samtida och vän *Wollaston* underströk ytterligare denna tankegång. Grundtanken i hans skrift om den naturliga religionen (1724) är den att människans bestämmelse ligger i att som teoretiker söka finna sanningen och att som praktiskt handlande uttrycka den i sitt liv. Moral är sanningsenlighet i teori och praktik, ondska är falskhet, osanning

uttryckt i handling. Tanken belyses med exempel: den som plågar ett djur, behandlar det som något som det *icke* är, nämligen som ett väsen i saknad av känslighet, den som lever över sina tillgångar lever på en lögn, den som hänger sig åt ögonblickets lust är en dålig räknemästare, ty han offrar en större lycka för en mindre, den som respektlöst umgås med tingen på annat sätt än som är överensstämmande med deras natur, beter sig som om han vore tingens skapare osv. Som man - särskilt i resonemanget om lust och lycka - finner, har denna morallära vissa anknytningar till den benthamska utilitarismen. Det gemensamma för båda är att de moraliska värdena bringas i nära grannskap till de intellektuella. Skillnaden ligger dock - och den är ganska väsentlig - däri att medan för Bentham ”moralaritmetiken” i sista hand åsyftar den *egna* välfärden, har de nyssnämnda filosoferna blicken mera riktad på det hela. Den benthamska moralaritmetiken är mera kallt beräknande, de nyssnämnda filosofernas mera instinktiv.

Höjdpunkten inom *moral-sense-filosofin* betecknar *Shaftesbury,* den store engelske romantikern, vars inflytande på den tidigare tyska romantiken, så länge förbisedd, måhända av moderna forskare överdrivits men som i varje fall måste sättas mycket högt. Kanske ligger detta mera i hans framställningskonst än i hans filosofiska originalitet: ty denna är icke imponerande. Hans filosofi är den romantiska platonismen eller rättare nyplatonismen i en dräkt, som han visserligen förstått att göra mycket tilltalande, men därjämte så föga personlig att man ofta i hans filosofiska rapsodier tycker sig känna igen själva tonfallen från Plotir.oseller Bruno eller någon annan romantisk naturfilosof. Shaftesbury har glans och flykt i sin framställning, han är diktare lika mycket som filosof och syftar till en konstnärlig effekt. Men hans mångordighet blir stundom tröttande, hans stil retorisk och uppstyltad, och man saknar den värme och innerlighet som glöder hos de stora panteistiska naturmystikerna.

Anthony Ashley Cooper, earl av *Shaftesbury,* föddes 1671i och var sonson till Lockes förut omnämnde beskyddare. Hans uppfostran övervakades av Locke och torde ha skett efter de principer som denne framlagt i sin skrift *On education.* Särskilt grundlig var hans skolning i den klassiska bildningen. ”Måhända har ingen”, säger Toland om honom, ”så upptagit i sitt eget kött och blod, som man säger, de gamla skriftställarna, som han gjorde det. Han förstod deras läror lika bra som de själva, och deras dygder utövade han ännu bättre.” Från födelsen sjuklig och lidande av det engelska klimatet tillbragte han en stor del av sitt fyrtioåriga liv utomlands. Farfadern måste som vi vet tillbringa en del av sitt liv i landsflykt i Holland, och sonsonen vistades med honom där till år 1689, då ”den ärorika revolutionen” satte honom i tillfälle att återvända till hemlandet. Under en andra tvåårig resa till Holland författade Shaftesbury sin första skrift *Inquiry concerning virtue,* som ett årtionde senare följdes av *The moralists, a philosophical rhapsody,* säkerligen den mest lästa och beundrade av hans skrifter. År 1711 utkom *Characteristics of men, manners, opinions,* som i tre volymer rymmer filosofens samlade verk. Sina sista år tillbragte han i Italien sysselsatt med estetiska studier och revidering av sina skrifter. Han avled i Neapel 1713.

”Moralisterna” har författaren kallat en filosofisk rapsodi för att antyda dess osystematiska karaktär. Boken är en samling filosofiska dialoger, mestadels - efter tydligt mönster av Faidros - förda i det fria med en vacker natur som bakgrund, soluppgångsscenerier och ett landskap, stiliserat efter antik förebild -

det hela trots en omisskännlig äkta naturkänsla en smula abstrakt och teatraliskt uppstyltat men i de bästa partierna måhända genomfläktat av den konstnärliga entusiasm, den platonska *eros,* som boken så levande lovsjunger. Litet mindre vackra ord, litet mer av verkliga levande människor, litet mera koncentration skulle måhända ha gjort boken till ett konstverk.

Shaftesbury är liksom Leibniz utpräglad optimist. Och liksom dennes *Teodice* är den tyska förnuftsoptimismens klassiska skrift är *Moralisterna* den engelska teodicespekulationens centrala bok framför andra.

Människan, säger Shaftesbury, *är av naturen god.* Icke i den meningen att hon föds moralisk, utan så att hon inom sig bär slumrande *moraliska anlag, moral sense.* När samtalet i ”Moralisterna” glider in på frågan om ”naturtillståndet” får Theocles, författarens huvudsakliga språkrör, tillfälle till en kritik av Hobbes’ lära om den mänskliga vargnaturen, som icke påminner så litet om Rousseau. Mot satsen att den ena människan är en varg mot den andra, anmärker han att den ”förefaller ganska orimlig, när man betänker att vargen är mycket god och kärleksfull mot andra vargar”. Naturtillståndet är i sig självt intet ont, eftersom naturen är god. Driften till sympati, kärlek, hjälpsamhet är ursprunglig, och samhällsdriften är blott en naturlig utveckling av dessa sympatiska drifter, liksom samhället icke ’år en brytning med utan en kontinuerlig utveckling av naturtillståndet. De moraliska anlagen, ”dessa själens barn, det skönas, rättas, hederligas begrepp och principer” skulle kunna kallas medfödda, men hellre än att därmed inveckla sig i en subtil diskussion om de medfödda idéerna föredrar Theocles att kalla dem en naturinstinkt. Det goda är besläktat med det sköna, ja, i sista hand är känslorna för det goda och det sköna ett och detsamma. Godhet är *själens skönhet,* och skönhet är harmoni och väl avvägda proportioner. På invändningen att de moraliska värderingarna dock växlar liksom smaken svaras att alla, hur mycket de än divergerar i uppfattningen om det godas och det skönas innehåll, likväl genom själva debatterna därom visar *att* de erkänner överindividuella moraliska normer. ”Just härav (av moraldiskussionerna) framgår det att det finnes något anständigt och passande i våra handlingar, eftersom det anständiga och det passande ständigt *förutsättes* vid denna kontrovers. Och medan människorna är oense rörande föremålen, så erkänner de dock alla själva sakens tillvaro. Ty lika så litet är man ense i sina omdömen om andra slag av skönhet. Man tvistar om vilken byggnad som är vackrast eller vilken gestalt eller vilket anlete som är älskligast, men man erkänner utan tvekan att det finnes en skönhet av vartdera slaget. Detta företager ingen sig att lära andra, ej heller behöver någon lära sig det, utan det erkännes av alla. Alla erkänner måttstocken, regeln, rättesnöret; men då de skall tillämpa dem på tingen, uppstår oreda, okunnigheten tar överhanden, egennyttan och lidelserna fördärvar allt. Och annorlunda kan det knappast vara i livets förhållanden, så länge det, som intresserar och sysselsätter människorna såsom gott, anses vara skilt från det som de beundrar och prisar som ädelt. Men för oss, Philocles, är det annorlunda ställt, eftersom vi för vår del redan har kommit överens om att det sköna och det goda är ett och detsamma.”

Om Shaftesburys föregångare Clarke och Wollaston hade återfört det goda på ett slags *logisk* harmoni, konsekvens och samstämmighet, så finner man här hur det moraliska värdet genom att identifieras med det *estetiska* riskerar att mista sin egenart. Det är icke svårt att se att det är den platonska och över huvud den grekiska uppfattningen om det godas och det skönas identitet, den gre-

kiska etikens *"kalokagathia"* (av kalos, skön, och agathos, god) som hägrar för den engelske lorden såsom det högsta mänsklighetsidealet. Det goda är *natur,* behag, grace, "Anmut" i vårt förhållande till våra likar och till hela världen i dess helhet. Det är en utveckling i vår hela livsföring av samma *harmonia* som genomgår universum.

Hur mycket man än må förebrå denna etik en ensidighet, som lätt urartar till esteticism, så får man därför icke förbise de viktiga *etisk-pedagogiska* direktiv den ger. Den förnyar Platons gamla lära om det skönas *etiskt fostrande* betydelse. Schiller har - med en viss udd mot ensidigheten och rigorismen i Kants pliktetik - fört denna tanke vidare och fördjupat den i sina "Brev om människans estetiska fostran". De torde icke vara tillkomna utan inflytande från Shaftesbury, vars studium så tydligt röjs i den tyske diktarens ungdomsverk *Theosophie des Julius.*

Människan är själv en del av naturen, hennes eget väsen är en bild i smått av naturens harmoni i stort; hon behöver därför blott ge akt på sitt eget inre väsen för att finna de moraliska normerna. Dygden består däri att människans inre harmoni stäms i samklang med den stora kosmiska harmonin, hennes egen själ med *naturens stora levande själ.* Egoismen är förkastlig, emedan den strider mot denna harmoni. "Då jag blivit alltmer övertygad om att detta mitt jag är ett verkligt jag, härstammande från och avbildat efter ett annat första och ursprungligt jag (nämligen världens Stora Jag), så strävar jag att i sanning varda *ett* därmed och i harmoni därmed, så långt jag är i stånd därtill. Jag betänker att då det finnes en enda allomfattande massa, en kropp rör det hela, så måste det även finnas en ordning för denna kropp, en själ för denna ordning; att varje särskild själ måste stå i det rätta förhållandet till denna allmänna själ, då de ju är av samma substans (försåvitt vi kan förstå substansens väsen), utövar samma verkan på kroppen och utgör rörelsens och ordningens ursprung; lika enkel, osammansatt, individuell; av samma energi, verksamhet och verkan; och ännu mera lik den, om den samverkar med den till det allmänna bästa och strävar att blott vilja det som överensstämmer med den bästa viljan. Därför kan det helt visst blott synas naturligt att den enskilda själen söker sin lycka i överensstämmelse med den allmänna själen och försöker likna den i dess högsta enkelhet och förträfflighet."

Den yttre skönheten, formernas, kropparnas, handlingarnas skönhet är blott en skugga av den inre skönheten, *själens* skönhet. "Ty vad är väl den blotta kroppen, om den 'ån är mänsklig och aldrig så regelbundet formad, om den *inre* formen saknas och själen är vanskapt eller ofullkomlig såsom hos en idiot eller en vilde?" Högre än de yttre formernas skönhet står själens skönhet, som uttrycks i dem, och ännu högre är den skönhet som ger form åt själen och är all skönhets urkälla - det sköna självt, som uppenbaras för oss genom eros. Här har vi den gamla nyplatonska gradskalan: den *intelligibla* skönheten, den *själiska* skönheten, den *sinnliga* skönheten.

För den som älskar det hela, den vars kärlek vidgar ut sig till att omfatta ej blott en enskild del utan den levande allnaturen, röjer sig dess inre skönhet och visar oss uppåt mot skönhetens urkälla. Vi måste stiga uppåt på denna gradskala såsom Platon lär i Symposion : från den enskilda skönheten till den själiska skönheten, från denna till det sköna självt, som är ett med det goda. "Ty gudomen själv är skön och av alla skönheter den klaraste; ehuru icke en skön kropp,

utan det, varav kropparnas skönhet härrör; icke en skön yta utan det, som gör att ytan ser skön ut. Flodens skönhet, havets, himmelens och de himmelska konstellationernas skönhet, allt har sitt ursprung från en evig och oförstörbar källa. Allt eftersom tingen har del av denna är de sköna, blomstrande och lyckliga; men i den mån de avlägsnar sig därifrån blir de vanställda, fula och eländiga."

Naturen är sålunda den inre skapande konstnären i tingen, en levande själ som flödar ut i alla delar som livet i en organism. Det är samma naturuppfattning, för vilken Kellgren i sin måhända av Shaftesbury direkt inspirerade dikt *Den nya skapelsen* - "den svenska romantikens morgonstjärna" - givit ett så sublimt uttryck:

Död låg naturen för mitt öga,
djupt låg hon för min känsla död –
kom så en fläkt ifrån det höga,
och ljus och liv i världen bjöd.

Och ljuset kom och livet tändes,
en själ i stela massan flöt;
allt tog ett anletsdrag som kändes,
en röst, som till mitt hjärta bröt.

O levande förstånd av tingen!
O snillets, känslans hemlighet!
Vem fattade dig, skönhet? - Ingen
förutan den, som älska vet.

För denna syn försvinner disharmonierna och löses upp i det helas samklang. Shaftesbury upprepar här de gamla klassiska teodicétankarna. Ofullkomligheten från delens synpunkt är fullkomlighet från synpunkten av det hela. Ofullkomligheten hos delen är en följd av dess ändlighet; naturen bildar en gradskala från det högsta till det lägsta och måste således även innehålla sådant som *isolerat* ter sig som misslyckat ehuru det i det kosmiska sammanhanget blott är lägre fullkomlighet. "Varje varelse har *sin* krets av godhet och skönhet", såsom Thorild uttryckt det i dikten *Passionerna,* vari han bland sina stora lärare nämner "Shaftesburys serafglänsande, starka, odödliga ande". "Det är just på grund av denna över- och underordning som vi beundrar världens skönhet, grundad som den är på motsatser, och emedan ur så olika och motstridiga principer likväl det helas harmoni framgår. Sålunda måste de olika klasserna av jordiska varelser uppoffra sig för varandra, ömsesidigt bidragande till varandras uppehälle. Växterna uppehåller djuren genom sin död och de upplösta djurkropparna ger jorden nya krafter och därmed nytt liv åt växtvärlden. Insekternas otaliga skaror reduceras genom högre stående fåglar och djur, och dessas utbredning hindras i sin

tur av människan, som åter måste underkasta sig andra naturer och bringa sin egen form till ett visst gemensamt offer åt de andra tingen. Och om det kan synas rättvist att uppoffra det egna intresset bland varelser som så föga skiljer sig från varandra, med hur mycket större berättigande måste inte då alla lägre varelser underkasta sig världens högre natur ... Detta är sålunda de lagar, som varken bör eller kan foga sig efter något lägre stående. De centralkrafter, som håller dessa eviga klot i deras rätta jämvikt och rörelse, får ej rubbas blott för att rädda en förgänglig form eller rycka bort från undergångens rand ett litet djurkräk, vars bräckliga gestalt dock av sig själv skall upplösas, hur mycket det än skyddas. Luften som omger dem, de dunster som finns i dem, de meteorer som hotar dem, allt som eljest är till skada eller gagn för denna jord måste verka efter sina naturliga lagar, och andra bildningar måste foga sig efter den allt uppehållande världskroppens goda hälsa och beskaffenhet.”

Man skall således icke klaga över död och förgängelse, ty detta är, såsom Goethe i sitt bekanta, av Shaftesbury påverkade fragment *Naturen* säger, ”naturens konstgrepp för att hava mycket liv”. Man skall, såsom Thorild med en annan variation anmärker, icke strax bli pessimist därför att åskan råkar slå ihjäl en kalv - i Danmark! Väl tycks naturen för den ytlige betraktaren erbjuda skådespelet av ett omätligt slöseri med former och livsfrön. Men bakom denna frikostighet upptäcker den djupare blicken en underbart avvägd hushållning. ”Frikostig och stor delar hon med sig åt alla och mångfaldigar i det oändliga föremålen för sin godhet. Nya former uppstår, och när de gamla upplöses, så blir den materia varav de bestod ej outnyttjad, utan bearbetas med samma sparsamhet och konst, t. o. m. i förruttnelsen. Naturens skenbart ödslande och motbjudande skådespel! Detta förnedringens tillstånd tyckes blott vara vägen till och övergången till något bättre. Men om vi på nära håll kunde betrakta det och med likgiltighet, utan att störas av sinnenas antipatier, så skulle måhända vår beundran stegras på det högsta, och vi skulle bli övertygade om att själva vägen vore jämngod med målet ... Icke mindre gynnsamt kunde vi döma om den fulländade konst, som uppenbarar sig i alla naturens verk, ty våra svaga ögon, understödda av mekanisk konst, upptäcker i dessa verk en fördold skådeplats av under, världar inom världar av otrolig litenhet och likväl jämngoda med de största i fråga om konst och uppfyllda av fler under än vad de skarpaste sinnen i förening med den största konst kan utgrunda eller uppenbara.”

Man skall icke heller klaga över *orättvisan i* tingens gång. Vad ont ligger det i att dygden icke får sin belöning? ”Om det hade varit så att goda och dygdiga människor alltid haft framgång här i livet; om godheten aldrig hade stött på motstånd och förtjänsten ej heller hade blivit fördunklad; - hur hade det då gått med prövningen, segern eller dygdens krona? Vad vore då avhållsamhet och självförnekelse? Vad tålamod, saktmod, storsinthet? Finnes väl någon förtjänst utan vedermöda?” Dygden måste vara sin egen belöning och lasten sitt eget straff; endast så kan i den moraliska världsordningen spåras en jämnt fördelad rättvisa. Shaftesbury vänder sig i detta sammanhang i ganska skarpa ord (som dock låter ana en ännu skarpare undermening) mot den kristna etiken, som han uppfattar som en trälaktig lönemoral. ”Ty vem vågar väl förneka att det är servilitet och falhet att tjäna Gud på grund av tvång och egennytta? Är det ej uppenbart att det enda sanna och fria sätt varpå man kan tjäna vare sig det Högsta Väsendet eller någon annan herre är det som härflyter ur aktning för eller kärlek till den som vi tjänar, ur en känsla av plikt och tacksamhet, och ur kärlek hos den plikttrogna och tacksamma parten, lika

god och älskvärd i sig själv?” - Det är tankegångar som man känner igen från Spinoza.

Över huvud är Shaftesbury med sin antika naturfromhet föga gynnsamt stämd mot kristet fromleri. Om den kristna uppenbarelsen heter det visserligen på ett ställe *i Moralisterna* att den ”har sin styrka i sig själv och är så tydligt bekräftad att den ej medger några tvister”. Men det är uppenbar ironi. Frågan om ett liv efter detta lämnas öppen, och tanken på ett sådant får i varje fall icke spela in i våra etiska åskådningar; det skulle degradera moralen till en egoistisk intressemoral. Undren skulle endast tjäna att störa naturens orubbliga harmoni. Det rätta och sanna undret är den levande naturen själv. Man gagnar icke Guds sak genom att framställa denna världen som en jämmerdal. Ty om här råder oordning och förvirring, finns ingen anledning att tro att förhållandet skulle vara annorlunda på andra sidan graven. ”Kan man väl därför göra Gud en sämre tjänst än genom att framställa förvirringen här i världen värre än den är och överdriva dygdens eländiga belägenhet i så hög grad att det med hänsyn till denna värld måste synas vara en olycka att ha valt den? Man misstager sig storligen om man tror sig kunna vända människors tankar till en bättre värld genom att lära dem tänka illa om denna.” Om man icke älskar det som för ögonen är, hur skulle man väl då kunna älska osynliga ting?

Shaftesburys behandling av teodicéproblemet är just icke sämre och just icke bättre än den som möter oss överallt i samtida litteratur, där det står på dagordningen. Den skjuter frågan över i den estetiska sfären. Världen är ett skönt konstverk. Men här står alltid den frågan i bakgrunden: Vartill detta konstverk, som dock ingen kan överblicka utom möjligen konstnären själv? Är då världsdramat ett skådespel som gudomen uppför för sitt eget höga nöjes skull? Och - är det endast ett *skådespel?* Man förstår Schopenhauers harmsna fråga: ”Är då världen ett tittskåp? Att se *på* är nog alla dessa ting sköna, men att *vara dem,* det är något annat.” Vi kan kanske njuta av en tragedi - på teatern! Men endast emedan dess händelser helt och hållet är lyfta upp i en estetisk-overklig rymd. Om hjälten *verkligen* inför våra ögon mördades med dolk och gift, om vi *verkligen* såge offret oskyldigt blöda och ondskan triumfera, då skulle det ställa sig annorlunda. Liksom teodicéförfattarna i gemen glider Shaftesbury för lätt över allt detta. Det är sant att hans teodicé icke har det fel från vilket icke ens Leibniz helt kan fritagas, nämligen att förlora sig i småaktigheter som breder ett visst löje över hela denna advokatyr för Guds sak. Han har för god smak för att tillgripa så handfasta argument som den tyska populärfilosofin, åt vilken även den unge Kant skattar, när han ser en kompensation för skadorna vid Lissabons förstöring däri att - hälsokällorna i Teplitz samtidigt begynt att kraftigare sprudla. Det är också sant att han måste helt fritas från det snusförnuft som håller allt för att vara skapt till *människans* bästa. Han håller alltid blicken stadigt riktad på *det hela,* och detta är hans styrka som filosof. Han hör icke till de teodicéförfattare över vilka Kant senare gör sig lustig: ”När man hör på de fysikoteleologiska författarna blir man frestad att tro att samtliga deras takrännor egenhändigt fabricerats av Gud.” Å andra sidan glider man lättare över svårigheterna genom att undvika att gå i detaljer. Trots allt är det icke någon småsak för kalven i Danmark att bli ihjälslagen av åskan. För människor är det problemet kanske icke så seriöst men för kalvar är det ganska allvarligt. Att hälsokällorna i Teplitz börjar sprudla är enbart glädjande - men skulle det inte möjligen kunna ske utan att tiotusentals människor satte livet till? Ja, skulle inte den högsta visheten ha kunnat tänkas inrätta världen så att det alls inte behövdes några hälsokällor? - Den gravaste anmärkningen mot Shaftesburys teodicé är

emellertid den att den alls inte berör problemets djupaste sida, den *moraliska* skuldfrågan. Leibniz har här sett mycket djupare; han har i varje fall sett var frågans kärnpunkt ligger. *Frihetsproblemet* blir det nästan icke tal om hos Shaftesbury; för Leibniz rör sig hela teodicén innerst om detta.

Ett originellt angrepp på Shaftesburys lära om harmonin mellan lycka och sympati, mellan de enskilda dygderna och den allmänna välfärden, gjorde den fransk-engelske läkaren *Mandeville* (1670-1733) med sin dikt ”Fabeln om bisamhället”, vari han i allegorins form sökte visa att just de privata lasterna är de offentliga dygderna, att m. a. o. det helas väl befordras genom att var och en icke välvilligt ser på andras fördel utan tvärtom hänsynslöst befordrar sina egne syften. Sympati och välvilja kommer alla att lägga armarna i kors och samhället att svälta ihjäl. Egoism, girighet, slöseri, avund, ärelystnad och tävlingskamp är sporrarna i den samhälleliga utvecklingen. De är den goda eris varom redan Hesiodos talar. Egoismen, icke altruismen är människans *naturliga* drift, den är hennes egentliga ”moral sense”. I mera vetenskaplig form utfördes dessa grundtankar av *Bolingbroke* (1698-1751), som dock gjorde dem mindre paradoxala genom att beteckna det som Mandeville helt öppet kallat ”last” såsom ”välförstått egenintresse”. Nationalekonomen *Adam Smith* fördjupade denna uppfattning, gav den ett verkligt etiskt innehåll och förde den in på en linje som över Bentham går fram till Mill och den engelska liberalismen.

Samtidigt med att Shaftesbury uppstämde sin lovsång över naturens och människans godhet, skrev Swift sina bittra satirer och framlade med en grym ironi sitt förslag till nödens lindrande på Irland genom att sälja barn till människoföda. Och medan Pope satte världsharmonins evangelium på välklingande vers utgöt Young i *Night thoughts* sin hela världssmärta:

Fröjd! Timlig fröjd! Ack stolta tomma välljud!
Dold hädelse emot den Högstes lagar!
Djärvt ingrepp i den Högstes rättigheter!
Dock varför sörja? Varför mig beklaga?
Millioners lika lott är vad mig ömkar:
I denna eller *annan* form beskäres
Att var av kvinna född dess moders vånda.
Som barn försäkras vi om arv av plågan.
Krig, hunger, pest, jordbävning, storm och vådeld,
Inbördes split, förtryck med hjärtat pansrat
Av trefald koppar mänskors släkt omvärva ...

II

Upplysningsfilosoferna

Man har måhända aldrig en starkare känsla av det grovt schematiska i all tidskarakteristik än när det är fråga om den s. k. upplysningstiden, ett begrepp som f. ö. fattas mycket olika av olika författare redan vad tidsbegränsningen angår. Det är ganska vanligt att räkna de engelska tänkare med vilka vi senast sysselsatt oss som ”upplysningsfilosofer”. Och detta med en viss rätt. Ty de idéer som vanligen plägar betecknas som upplysningstidens finns hos dem. Då vi här talar om upplysningsfilosofin, tänker vi emellertid mindre på dessa idéer än på den rörelse vid mitten av 1700-talet som kom dessa, delvis mycket gamla, tankar att slå igenom i det allmänna medvetandet. Från England kommer dessa idéer över till Frankrike, sprids därifrån till Tyskland och möter en annan strömning, som har sin källa i den tyska protestantismen och i Leibniz' filosofi, förenas med denna, föder ur sig som antites den tyska ”Sturm und Drang” och som syntes det Goethe-Schillerska humanitetsidealet och den kantska filosofin. Frankrike och Tyskland uttrycker och speglar var på sitt säregna sätt upplysningstidens väsen.

Söker man emellertid nu att i några korta ord fånga detta upplysningstidens ”väsen”, så finner man snart att uppgiften är synnerligen komplicerad. Populära kulturhistorier brukar visserligen på denna punkt ta saken lätt. Upplysning är förståndskultur, och upplysningstiden är en tid då ”förnuftet” sätts högre än allt annat: högre än känslan, högre än historiska traditioner, religiös uppenbarelse osv. I dikt och konst blir det förnuftiga, det nyttiga, det klara och åskådliga (visserligen därmed ofta nog också det ytliga) det dominerande. Och alltefter författarens egen läggning brukar denna karakteristik åtföljas av kritiska eller gillande reflexioner - i våra dagar väl helst de förra. Ty det synes vara en sällsam historiens nemesis att upplysningstiden, som förvisso felade mycket däri att den med ett för historisk uppfattning främmande förakt såg ned på gångna tider såsom idel okultur, barbari och mörker, själv av tider som kommit efter den har rönt en hårdare medfart än den verkligen förtjänat.

Denna karakteristik är kanske icke direkt osann, men den är i varje fall mycket ensidig. Om upplysningstiden är förståndskulturens tid, så är den också en tid av känslodyrkan, en sentimentalitetens tid, som kanske ingen annan. Man talar i våra dagar om ”upplysningstidens romantik” och antyder därmed att de romantiska strömningar, som senare med sådan kraft bröt fram i dagen, redan kunnat spåras under upplysningstidens förståndskultur. Och ofta går - liksom skolastik och mystik i medeltida tänkande - förståndskultur och känslodyrkan sida vid sida och förenas hos en och samma tänkare. På det hela taget är upplysningstiden rik på motsättningar såsom alla brytningstider. Dess idéliv skiftar i alla färger och nyanseringar.

Utan minsta anspråk på fullständighet gör vi här ett försök att framhålla några drag hos upplysningstidens filosofi, i den mening vi här fattar den, som synes oss särskilt karakteristiska:

1} Ser man till att börja med på den *form* vari upplysningstidens idéer framträder, skulle man vilja beteckna den som den *filosofiska journalistikens* tid. Filosofin håller sig icke längre i förnäm avskildhet i de lärdas kamrar. Den ställer sig - liksom i sofisternas dagar - på gator och torg, den är med i dagens strider, den trivs i de litterära salongerna, vid hoven och - på Bastiljen. Upplys-

ningstiden är mindre rik på verkligt stora, originella och skapande filosofer än på talanger som förstår att göra vad filosoferna tänkt till *commune bonum,* mynta ut de skatter som hämtats upp ur djupa schakt och sätta dem i omlopp - visserligen ofta i en form som betecknar en avgjord försämring av metallens inre lödighet. Voltaire i Frankrike och Lessing i Tyskland är båda glänsande ehuru inbördes mycket olika och ingalunda likvärdiga exempel på sådana filosofiska journalister i ordets högsta mening. Det är alltid vissa vanskligheter förbundna med en sådan popularisering av filosofin, och filosofin ställer sig sällan - lika litet som någon annan - ostraffat mitt i dagens strider och meningsbrytningar. Leibniz' finaste och djupaste tankar gick förlorade när Christian Wolff av hans filosofi gjorde ett system av välordnade och lättfattliga paragrafer, och den springande punkten i Humes skepticism förstods knappast av någon bland upplysningens många skeptiker. Populärfilosofi blir lätt eklekticism och kompromiss. För formens behag offras innehållets djup. Man vill servera en aptitlig, kryddad anrättning. Och därvid blir man mindre noga med om en del element förs ihop som icke fullt passar samman. Bredden får ersätta djupet, lättfattligheten den klarhet som är av högre art, och om en eller annan tanke kommer med för effektens skull, så blir den logiska konsekvensen stundom av underordnad vikt. Det sammanhänger naturligtvis med filosofins journalistiska karaktär att den blir *agitatorisk.* Man vill icke blott förstå verkligheten, man *vill omdana* den. Filosofin träder i livets tjänst, och de vapen som tidigare tänkare smitt letas fram ur sina tillslutna rustkammare. Upplysningstidens målsmän är icke stillsamma professorer, icke meditativa forskare ”för teorins skull”, icke män av Cartesius' och Spinozas typ. De är dagslitterater, som bokstavligt och andligt talat för ett kringirrande liv, kämpar i dagens strider, och om än de vapen som de brukar däri stundom är dem för tunga, så förstår de dock i allmänhet att föra dem väl. Det bor ett gott krut i idéerna; man såg det i Frankrike 1789 och de följande åren.

2) Upplysningstiden betecknar fullbordan av den *livsåskådningens sekulariscringsprocesssom begynt med renässansen.* Tanken frigör sig fullständigt från religiös auktoritet, förnuftet blir den högsta domaren i alla frågor. Upplysningstiden kan som nämnts väl dyrka känslan och detta mycket intensivt, men den har mindre sinne för *det irrationella.* Därmed fortsätter den rationalismens linje, men skiljer sig ifrån denna genom sin avgjort mot metafysiken i djupare mening skeptiska och avvisande hållning. Gud har för den rationalistiska metafysiken blivit ett med världsalltets eviga och förnuftiga lagar. Tillvaron är alltigenom rationell, *emedan* den är gudomlig.

Det är icke längre Gud som skriver lagar för förnuftet utan förnuftet som skriver lagar för Gud. ”*Si Dieu n'existait pas il faudrait l'inventer.”* (Om det icke funnes en gud, måste man uppfinna en sådan.)

I Frankrike och Tyskland försiggår denna sekulariseringsprocess mycket olika. I Frankrike förbereds den av skeptikern *Pierre Bayle* (1647 - 1706), vars namn vi förut mött i samband med Leibniz' teodicé. Han spelar samma roll för den religiösa mystikens upplösning som Occam för skolastikens. Liksom denne hade Bayle oförtrutet uppspårat sådana frågor där förnuft och uppenbarelse måste komma i strid med varandra - Guds existens, det ondas problem, viljans frihet osv. - och liksom denne hade han väl närmast haft för avsikt att därmed visa att förnuftet nödgas *underordna sig* tron. Även hos Pascal hade som man vet tanken på förnuftets vanmakt varit central. Men detta argument är ett tveeggat svärd; det visade sig här lik-

som i fråga om Occams filosofi. Den motsatta argumenteringen ligger också i linje med ståndpunkten. Man kan också dra den slutsatsen att ”uppenbarelsen” är oförnuftig och bedräglig, och det är den linjen som de franska upplysningsfilosoferna följer, medan man i England är mera benägen för jämkningsförsök. I denna anda är det som Voltaire slungar sitt *Écrasez* mot kristendom och kyrka, medan han med material från de engelska deisterna bygger upp en privat det ”sunda förnuftets” deism. Men han är långt ifrån den radikalaste. Medan Rousseau lägger sin känslomättade religion i den savoyiske pastorns mun, följer encyklopedisterna Diderot och d'Alembert den radikala religionsförnekelsens linje vidare till den ateism och materialism som får sitt definitiva uttryck i Holbachs *Systeme de la nature* (1770).

I Tyskland spelar *Reimarus* (1694- 1768) en liknande roll som Bayle i Frankrike. I sina av Lessing utgivna fragment visade han den kristna uppenbarelsens inre motsägelser och fullföljde den kritiska bibelexeges för vilken Spinozas teologiska traktat varit banbrytande. Men religionens sekularisering tog sig i Tyskland aldrig ett så radikalt uttryck som i Frankrike. Lessing, den tyska upplysningsfilosofins största namn, är en alltigenom religiös natur, om man än kan vara tveksam huruvida hans religion, en frisinnets och humanitetens religion, har något specifikt kristligt drag. Han är den tyska humanitetskulturens härold, denna ädla, förnäma och högsinta mänsklighetskultur, vari religion, vetenskap och konst och alla andelivets övriga faser smälter samman till ett helt. Livsåskådningens sekularisering leder i Tyskland till den ”idealkultur” som en modern filosof, Rudolf Eucken, träffande karakteriserat i dessa ord: [1] ”Religion och estetiskt färgad världslig kultur går till att börja med sida vid sida och man har icke känning av motsättningarna i denna förening. Men snart överskrider rörelsen ett sådant bredvidvartannat och kräver en större enhet av livet. Detta sker på höjdpunkten av denna kulturs skaparkraft och redan sedan Spinozas dagar på ett sådant sätt att Gud och världen smälter samman till en enda oskiljaktig verklighet; i det att det gudomliga genomtränger hela världen och ger den dess djup, växer den ut över den omedelbara företeelsen och förvandlas till ett kontinuerligt förnuftets rike. Och den Gud som på detta sätt hänföres till världens totalitet bortlägger allt det blott mänskligas begränsning, blir till en alla mänskliga begrepp överlägsen, alltomfattande evighet och oändlighet. Nu kan religionen icke längre vara ett särskilt område, som från transcendenta höjder behärskar tillvaron, utan den kommer nu att desto bättre fylla sin uppgift, ju mer den bortlägger varje speciell form och i stället genomtränger allt arbete med sin osynliga verksamhet. Tillvarons kärna bildar här de områden som knyter människan samman med världsalltet; och de är vetenskap och konst i betydelsen av en idealkultur. Med världsomspännande tanke och fritt skapande fantasi arbetar de gentemot den vardagliga verkligheten på en ny, andlig verklighet; de förädlar därmed alla mänskliga förhållanden, de skänker åt människan en oändlighet och evighet mitt i detta livet. Ju mer på så sätt vår verklighet förvandlas till ett förnuftets rike, ju mera ur de spridda världsintryckens kaos en härlig kosmos lyfter sig, desto mer bortfaller behovet av en speciell religion. Blott dem må den visa vägen till ett högre liv som förmenats att deltaga i det andliga skapandet:

Wer Wissenschaft und Kunst besitzt

Hat auch Religion.

Wer jene beiden nicht besitzt,

Der habe Religion.”

De senast anförda orden är Goethes, och det lider intet tvivel om att den tyske religionsfilosofen framför allt haft honom i tankarna i denna teckning av den tyska ”idealkulturen”. Men Goethe är blott höjdpunkten i denna rörelse, som - må man icke förgäta det vid en rättvis värdering - har sina rötter i upplysningstiden.

3) Upplysningsfilosofin betecknar en vändning från de metafysiska till de *antropologiska* frågorna. Här hade den engelska erfarenhetsfilosofin varit föregångare. Rationalistiska metafysiker, sådana som Spinoza och Leibniz, frågar: Vad är världsalltet? Upplysningsfilosofin frågar: Vad är *människan?* I metafysiska frågor intar man antingen en skeptisk hållning eller nöjer sig med en det ”sunda förnuftets” populärmetafysik. Desto livligare debatteras etiska och religiösa, estetiska och socialfilosofiska spörsmål. Och på dessa anlägger man ständigt en psykologisk-genetisk synpunkt. Upplysningstidens filosofi är väsentligen *genetisk kulturpsykologi;* en sådan får alltid en tendens till *relativism.* Ty studerar man moralens, religionens, statsförfattningarnas uppkomst och omvandlingar, så öppnas blicken för alla värderingars relativitet. Här liknar upplysningstiden i hög grad den grekiska sofistikens tid. Windelband, som särskilt framhållit denna parallell, yttrar: ”I själva verket finner man alla drag i den grekiska sofistiken åter i upplysningstiden i mera mognad tankerikedom, i större mångfald, med fördjupat innehåll men därför också med en skärpt motsättningarnas energi ... I Atens ställe träder nu hela den breda andliga rörelsen hos de europeiska kulturfolken, och den vetenskapliga traditionen räknar nu lika många årtusenden som då århundraden. Men hela riktningen av och föremålen för, synpunkterna på och resultaten av filosofin uppvisar i dessa båda från varandra i tiden så vitt skilda och till sin kulturella bakgrund så olika perioder en lärorik likhet och frändskap. I båda härskar samma vändning mot subjektet, samma skeptiskt blaserade vändning från metafysiskt grubbel, samma förkärlek för en empirisk-genetisk betraktelse av det mänskliga själslivet, samma forskande efter den mänskliga kunskapens möjligheter och gränser, samma lidelsefullhet i diskussionen av de sociala problemen. Och icke mindre karakteristiskt för båda är det att filosofin genomtränger de breda lagren och att den vetenskapliga rörelsen sammansmälter med den litterära.”

4) Med detta genetisk-psykologiska drag i upplysningstidens filosofi synes ett annat på ett säreget sätt kontrastera. Vi har redan i det föregående upprepade gånger betonat det: den *ohistoriska* karaktären av upplysningsfilosofin. Den visar sig icke blott i det förakt varmed denna tid behandlar föregående tider eller t. ex. i det snusförnuftiga sätt varmed en Voltaire plockar sönder den gammaltestamentliga traditionen utan att se den i dess tidshistoriska sammanhang, överhuvud i den bristande förmågan att insätta varje företeelse i tidsmiljön, utan framför allt i den skarpa motsättningen mellan ”förnuft” å ena sidan, den givna verkligheten å den andra. Lessings bekanta yttrande: ”Tillfälliga historiska sanningar kan aldrig utgöra bevis för nödvändiga förnuftssanningar” ger ett typiskt och skarpt uttryck för detta sätt att se. Ohistoriska tider är revolutionära, och upplysningstiden är ju franska revolutionens tid. Revolutionen är revolt mot det bestående, försök att med maktmedel vrida tiden i led. Den må vara nödvändig, när det bestående stelnat i döda former; man måste ”riva för att få luft och ljus”. Men en

revolutionär åskådning röjer alltid sin ensidighet och begränsning däri att den i det historiska livet och de institutioner i vilka det kristalliserat ut sig, i sed och rättsväsende, ekonomiskt samhällsliv, statsformer och kyrklig religion ser något blott "tillfälligt", dvs. något oförnuftigt som man, när "förnuftet" så föreskriver, kan ändra om efter behag. Så sätter upplysningstiden sin "naturliga" rätt (eller "de mänskliga rättigheterna") mot den gällande rätten, sin "naturliga" religion mot den historiska religionen, sin "naturliga" ekonomi mot det ekonomiska samhällslivet. Det är dess *storhet* och dess *begränsning.* Dess *storhet:* ty därmed reser den sig i prometheiskt trots mot de förhandenvarande och antikverade formernas tryck och tyranni. Dess *begränsning:* ty denna bristande respekt för den historiska traditionen hämnar sig alltid genom ödesdigra bakslag. *Herder* bröt i Tyskland väg för en riktigare uppfattning av det historiska livets egenart och egenvärde. Och Kant drog de skarpa gränser mellan *natur* och förnuft mellan vilka han infogade det historiska livet. Ehuru själv i sin historieuppfattning i stort sett ett barn av upplysningstiden lade han dock därmed grunden till den tyska romantiken som nådde sin höjdpunkt i Hegels spekulation.

5) Vi talade nyss om den skenbara motsättningen mellan upplysningstidens genetisk-psykologiska spekulation och dess ohistoriska uppfattning av de mänskliga livsformerna. Den finner emellertid sin förklaring i upplysningstidens ensidigt *naturvetenskapligt orienterade* tänkande. Ensidigt naturvetenskapligt tänkande blir alltid ohistoriskt inriktat, även när det sysselsätter sig med människan. Ty naturens lagar är oföränderliga, vare sig nu de gäller himlakropparnas rörelser eller det mänskliga själslivet. *Newton* är här upplysningstidens store föregångare. Hans *Naturalis philosophiae principia mathenzatica* (1687) genomförde den naturuppfattning som i renässansen brottas med den skolastisk-aristoteliska. *Hartley* (1705-57) och *Priestley* (1733-1804) sökte genomföra samma synpunkt på själslivet genom att reducera allt psykiskt skeende till mekaniska associationer. Voltaire, den store förmedlaren av engelsk filosofi till Frankrike, förde i populär form dessa idéer till sitt hemland; i strängare vetenskaplig form finner vi dem hos Diderot och d'Alembert. Det konsekventast mekanisk-naturvetenskapliga betraktelsesättet av människan möter oss väl i La Mettries *L'homme machine* (1748) och Holbachs *Systeme de la nature.* Kants ungdomsskrift *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (I755)* är kanske den mest typiska naturvetenskaplig-filosofiska upplysningsskrift som den *tyska* upplysningsfilosofin frambragt. Men visserligen träder också vid en jämförelse mellan den och Holbachs nyssnämnda arbete den franska och den tyska upplysningsfilosofins olikheter bjärt i dagen. Holbach ser i naturen ett mekaniskt system, vari Gud, såsom senare Laplace uttryckte sig, är en "överflödig hypotes". Även Kant vill förklara naturen rent mekaniskt, ehuru han för denna naturförklaring sätter gränser vid frågorna om materiens uppkomst och det organiska livets väsen. Men för honom röjer naturen just genom sin mekaniska lagbundenhet sitt gudomliga ursprung. *Ett* är dock gemensamt för båda och gemensamt för upplysningstiden i dess helhet: människan utgör intet undantag från det universella natursammanhanget, och dess lagar sträcker sig in i människolivet. Renässansen hade flyttat jorden från dess centrala ställning i medelpunkten av sfärernas kretslopp ut i den oändliga stjärnerymd där den försvinner som ett stoftgrand bland solar och planeter. Upplysningstiden (icke först Darwin, som man ofta oriktigt säger) flyttar människan från hennes undantagsställning i varelsernas serie ut bland det organiska livets miljoner former och företeelser. Jorden är en stjärna bland stjärnor, människan ett djur bland djuren.

Efter denna allmänna och naturligtvis grovt schematiska karakteristik av upplysningstiden som helhet vill vi nu dröja något vid dess viktigaste faser.

l. Den franska naturalismen

”Jag har varit bekant med en man, som var fast övertygad om att ett bi icke längre surrar efter döden. Han menade i likhet med Epikur och Lucretius att intet skulle vara löjligare än att förutsätta ett ting utan utsträckning som styrde ett utsträckt, och detta därtill så illa. Han tillade att det skulle vara mycket orimligt att förena det dödliga med det odödliga. Han sade att våra förnimmelser vore lika svåra att förstå som våra tankar, och att det skulle vara lika lätt för naturen eller dess upphovsman att tilldela oss föreställningar som att giva en mask förnimmelser. Han sade att naturen hade inrättat tingen på så sätt att vi tänker med huvudet, liksom vi går med fötterna. Han liknade oss vid ett musikinstrument som icke längre ger någon ton, då det är krossat. Han menade att det var alldeles påtagligt att människan såväl som alla andra djur, som växterna och kanske alla andra väsen i världen, vore till för att vara till och för att upphöra att vara till Hans åsikt var att detta tänkesätt tröstade oss över livets vedervärdigheter också brukade denne man, sedan han blivit lika gammal som Demokrit, liksom denne le åt allt.”

I denna självbekännelse av *Voltaire,* avlagd vid åttio års ålder, har vi hela hans filosofi. Det är upplysningstidens populärfilosofi, och om Voltaire här reser sig högt över mängden, så är det icke för sin filosofiska genialitets skull, icke för några nya och banbrytande tankars skull utan endast för den blixtrande talang varmed han fört denna populärfilosofis talan. I litteraturhistorien, i den allmänna kulturhistorien, ja, även i den politiska historien tillkommer honom ett hedersrum. Filosofins historia däremot har icke anledning uppehålla sig länge vid honom. Att vi tänker med huvudet och går med fötterna är ingen ny och epokgörande lära. Icke heller den att livets mening är att vara till och att upphöra att vara till. I religionsfilosofiskt hänseende skiljer sig Voltaire på intet sätt från samtidens populärdeism. Voltaire begynner som regelrätt optimist i Leibniz’ anda men slungar efter det för teodicéerna så ödesdigra året 1755, då Lissabon förstördes, i sin dikt *Sur le desastre de Lisbonne* de bittraste förebråelser mot tillvaron. I *Candide* begynner han sitt fälttåg mot ”den bästa bland världar”, och åt denna oförnuftiga världs upphovsman reser han på Ferney en ärestod *(Deo erexit Voltaire).* Själens odödlighet förfäktar han offentligt, medan han privat, som vi i nyss citerade brev sett, förnekar den. Det är över huvud icke möjligt att få fram någon konsekvent och genomtänkt livsåskådning hos Voltaire. Han speglar samtidens tankeliv i dess nyanser och variationer - och han speglar det som en väl slipad kristall. Man skulle hos honom kunna tala om ett experimenterande med ståndpunkter eller kanske snarare om ett slags pragmatism. Ty han ser mera på en åsikts nytta än på dess hållbarhet inför kritiken. Detta bestämmer också i många stycken hans uppfattning om religionen. Den är bra att hålla folket (om vilket Voltaire talar med aristokratiskt förakt) i schack med. För övrigt tjänar metafysiska spekulationer till intet. ”Låt oss gå ned och arbeta i vår trädgård” - det är det ord som för Randide till slut

blir all vishets summa, och det är också Voltaires sista ord i livsåskådningsfrågor.

Voltaire är en briljant sofist i ordets både goda och dåliga mening. Han kan väl stundom också begagna sofistens konst ”att göra den sämre saken till den bättre”. Och hans liv och karaktär har betänkliga fläckar. Men som en oförskräckt kämpe för frihet och tolerans, för förnuft och upplysning, mot dumhet, intolerans, fanatism och hyckleri har han gjort en insats i den västerländska kulturutvecklingen, som måste skattas högt.

Lockes kompromissande och halvfärdiga empirism, som Voltaire övertog och svalde hel utan att bekymra sig om dess inre motsägelser, utbildas i Frankrike av *Condillac* till en konsekvent *sensualism* (1715-80). Lockes ”inre” och ”yttre” iakttagelse, reflexion och sensation, reduceras av honom till en enda psykisk grundform, den elementära förnimmelsen. Ur sensationerna såsom medvetandets grundform måste genom ett slags ”psykisk kemi” hela själslivet konstrueras upp. Lockes kritik av de ”medfödda idéerna” ter sig för Condillac icke tillräckligt radikal. Ty han hade dock tillskrivit själen en ursprunglig spontan verksamhet och sålunda icke gjort fullt allvar av *tabula rasa.* Condillac vill i sin *Traité des sensations* påvisa hur de mera komplicerade själsfunktionerna framgår ur förnimmelserna genom sin sammansättning och kontrastverkan. De elementära sensationerna är redan från början känslobetonade och kan därför i olika kombinationer frambringa de högre och mera komplicerade känslorna som resulterar ur primitiva lust- och olustsensationer. Allt tänkande är ett räknande med sensationer, en jämförelse mellan dem inbördes, varvid tanken begagnar sig av språkets ord som matematiska tecken. Sanningen består blott i sådana omdömen som jämför *sensationerna* inbördes (således icke sensation och ”ting”). Vi igenkänner här Berkeleys konsekvenser, men de dras icke ut av den franske tänkaren. Visserligen vet vi ingenting om ”tinget i sig”, men det bibehålls dock såsom det obekanta som åstadkommer sensationerna. Sensualismen mynnar alltså ut i skepticism, ehuru Condillac med bestämdhet fasthåller vid tron på Guds tillvaro. Men denna skepticism har hos honom knappast karaktären av resignation. Den, säger han, som klandrar världsalltets högste lagstiftare för att han gett människans kunskapsförmåga dess begränsning, må besinna att vårt livs uppgift inte är att förstå utan att njuta av livet.

Från sensualismen, vars etiska konsekvenser hänsynslöst utdrogs av *Helvetius* 1715-71), som fann egoismen vara den suveränt härskande grunddriften i människolivet och på denna sökte bygga upp en moralfilosofi, följer den franska naturalismen linjen vidare för att med en egendomlig ödets ironi hamna i en dogmatisk materialism. *Diderot* (1713-84), måhända den genialaste bland de franska upplysningsfilosoferna och själen i Encyklopedin, passerade denna utvecklingslinje i det han med utgångspunkt från Shaftesburys naturfilosofi genomgick ett naturfilosofiskt skede, då han anslöt sig till en hylozoistisk uppfattning av naturen såsom sammansatt av besjälade smådelar (en uppfattning, som kommer en modern läsare att tänka på Haeckels ”monism”) för att slutligen ansluta sig till den mekaniska materialism som författaren till *Systeme de la nature* gav dess definitiva form. Som vi förut haft tillfälle att framhålla är en dogmatisk materialism ingalunda i praktiken oförenlig med en idealistisk etik. ”Det goda, det sköna och det sanna” - den gamla platonska treenigheten - har icke haft mera övertygade dyrkare än Diderot och kretsen kring Holbach. ”Natur du alla väsens härskarinna, och I, hennes döttrar, dygderna, förnuftet och sanningen, varen I för alltid våra enda gu-

domligheter”, utbrister författaren till ”ateismens bibel”, ”Systeme de la nature”. De franska materialisterna prisar liksom Lucretius sin lära såsom världens befriare från den trälaktiga fruktan vari mänskligheten under religionens bländverk varit fången. Först genom att avkasta dessa villfarelser, först genom ”upplysning”, kan människan föras till dygd. Det är ingen äkta dygd som sneglar efter belöning och fruktar för straff. För en man som Diderot antar ateismen och materialismen en avgjort religiös karaktär.

Den verklige författaren till den franska materialismens huvudkodex, som utkom 1770 under falskt namn, är som redan nämnts *Holbach* (1723-1789), en baron av tysk härkomst, som i sitt rika och gästfria hus samlade likasinnade vänner till ett slags epikureiskt förbund, en man av otadlig karaktär och en hängiven vän av ”upplysningens” sak. Författaren presenterade sig som en gammal man, som innan han nedstiger i graven vill förkunna sanningen för de efterlevande. Och denna sanning är den att tillvaron, såsom redan Demokrit lärt, är ett enda system av materiella atomer. Utom materia och rörelse finns intet; evig är materien, evig rörelsen. Människosjälen är en kombination av atomer i rörelse. Iden om en immateriell själssubstans, denna den ödesdigraste av alla förnuftets villfarelser, har uppstått därigenom att man, ur stånd att iakttta den inre rörelsen hos hjärnans smådelar, blott förnam dess verkningar och hänförde dessa till ”själen”. Då man skilt mellan själ och kropp, har man i verkligheten blott skilt mellan hjärnan och den övriga kroppen. Tänkande och viljande är atomrörelse i hjärnan, som naturligtvis försiggår med mekanisk nödvändighet och därmed utesluter ”viljans frihet” i varje betydelse av ordet. Om Gudsidén över huvud har någon innebörd, så kan den endast innefatta summan av de i rörelse stadda atomerna. Tron på personliga gudar har sin upprinnelse i fruktan för det okända. Den försvinner med ”upplysningen”. Odödlighet kan blott betyda att leva kvar i kommande släktens minne. När urverket gått sönder stannar klockan, och när hjärnans atomkomplex går isär är det slut med ”själen”. Världsalltet har intet annat mål än att vara till, och vad människan beträffar är lyckan (”lycksaligheten”, ett begrepp som upplysningstiden älskar över allt annat) hennes uppgift. Den epikureiska sinnesfriden, ataraxin, i samma förnäma betydelse av ordet som hos Epikur, hägrar för författaren till ”Naturens system”. Och denna kan endast uppnås genom dygd. Vårt eget väl kräver att vi beflitar oss om andras väl. Vi bör alltså vara altruister - av egoism. Den störste moralisten är dock läkaren. Ty om vår kropp är sund, så följer ”själens” sundhet av sig själv, eftersom själen blott är en del av kroppen.

Det finns otvivelaktigt något verkligt förnämt, ett drag av adlig generositet hos den fransktyske baronen Holbach, någonting som kan komma en att tänka på Spinozas *hilaritas.* Och det är nära nog uppbyggligt att läsa om det lugna, glada och arbetsamma liv som han och hans vänner för på hans gods medan de tillsammans mediterar över naturens system, som skall bringa vederkvickelse åt den under vantro och vidskeplig fruktan fångna mänskligheten. Tyvärr är boken själv icke uppbygglig. När Demokrit för två årtusenden sedan förkunnade den konsekventa materialismen var det ett djärvt och friskt grepp. Den ståndpunkten måste en gång tänkas till slut. Mellan honom och Holbach ligger två årtusendens vetenskapliga och filosofiska tradition, och ståndpunkten har blivit åtskilligt antikverad. Den ignorerar alla de problem med vilka tanken under tiden brottats. Den blir icke mindre antikverad därför att den ger sig sken av att vara vetenskapens sista ord om livets frågor, och icke mera vetenskaplig

därför att den framläggs med gravlikt allvar och läggs i munnen på en gammal vis och världserfaren samt mycket ”upplyst” man.

Den unge Goethe fick en gång baron Holbachs bok om naturens system i sin hand. Han har själv berättat därom, och hans skildring är belysande för det intryck denna visdom gjorde på den nya generation som skulle bryta väg för andra strömningar i europeiskt tänkande. ”Av nyfikenhet”, berättar Goethe i *Dichtung und Wahrheit,* ”tog vi denna bok i handen. Vi kunde alls icke begripa hur en sådan bok kunde vara farlig. Författaren tror sig speciellt skola rekommendera sin bok, när han i företalet försäkrar att han såsom en utlevad gubbe, just i färd med att stiga ned i graven, vill förkunna sanningen för samtid och eftervärld. Vi skrattade ut honom, ty vi trodde oss ha märkt att av gammalt folk egentligen intet som är värt att älskas skattas högt. ’Gamla kyrkor har mörka fönster’! ’Hur körsbär smakar måste man fråga barn och sparvar’, - sådana var våra älsklingsuttryck. Och sålunda syntes oss denna bok som inbegreppet av all ålderdomsskröplighet, osmaklig, ja, avskyvärd. Allt skulle vara nödvändigt, och därför skulle det icke finnas någon Gud. ’Men kunde det då icke också av nödvändighet finnas en Gud?’ frågade vi ... Ingen av oss hade läst ut boken. Ty vi fann oss besvikna i de förväntningar med vilka vi slagit upp den. Ett naturens system utlovades däri, och vi hoppades verkligen att alltså få veta något om vår gudinna, naturen. Fysik och kemi, astronomi och geografi, naturalhistoria och anatomi och så mycket annat hade visat oss på den stora härliga världen, och vi hade gärna velat veta något mer om sol och stjärnor, planeter och månar, om berg och dalar, floder och hav, och om allt som lever och röres däri. Att därvid väl åtskilligt måste talas om, som av människor allmänt ansågs skadligt, av prästerna farligt, av staten otillbörligt, därom hyste vi intet tvivel, och vi hoppades att denna bak icke ovärdigt skulle ha bestått eldprovet. Men hur ödsligt och tomt kändes det icke i denna trista ateistiska halvdager, vari jorden med alla sina gestalter, himlen med alla sina stjärnor försvann. En materia skulle vara till av evighet och i evighet stadd i rörelse och skulle nu med denna rörelse åt höger och vänster och alla håll utan vidare ha frambragt tillvarons oändliga rikedom. Med detta allt hade vi dock funnit oss till rätta, om blott författaren av sin i rörelse stadda materia inför våra ögon byggt upp världen. Men han visste lika litet om naturen som vi själva; ty sedan han slagit ned några allmänna begrepp som pålar i den, lämnar han den strax för att förvandla det, som är högre än naturen eller en högre natur i naturen, till materiell, av tyngdkraften behärskad, visserligen i rörelse stadd men riktnings- och formlös natur, och tror sig därmed ha vunnit mycket.

Om denna bok likväl verkligen medförde någon skada, så var det den att vi blev grundligt utledsna på all filosofi och i all synnerhet på metafysiken, och i stället desto mera lidelsefullt kastade oss på vetande, erfarenhet, verksamhet och diktning.”

Den måhända mest betydande, i varje fall en av de mest inflytelserika av den franska upplysningsfilosofins samhällsfilosofer är *Montesquieu* (1689-1755) vars huvudarbete *Esprit des lois* (Lagarnas anda) bl. a. torde ha starkt påverkat vår egen svenska författning av 1809. Montesquieu har lärt mycket av Locke, och liksom för denne hägrar för honom ett konstitutionellt kungadöme med genomförd maktfördelning som den för hans land bästa statsformen. Dock betonar han uttryckligen att lagstiftningen i sin anda måste ge uttryck åt ett samhälles inre förhållanden, sådana dessa utgestaltas under inflytande av geografiska och

historiska faktorer (av de förra betonar han särskilt klimatet). Därför passar inte en och samma författning för vilket samhälle som helst. Montesquieu visar sig med denna åskådning ha mera historiskt sinne än som är vanligt under upplysningstiden med dess idealkonstruktioner.

2. Jean Jacques Rousseau (1712-78)

Man har ofta ställt *Rousseau* i ett skarpt motsatsförhållande till upplysningstidens dominerande strömningar, till Voltaire och encyklopedisterna, till den ”förnuftsdyrkan” över huvud som vi förut nämnt som karakteristisk för upplysningstiden. Att Rousseau själv kände denna spänning och motsättning och gav den skarpa formuleringar är otvivelaktigt. Trots detta torde man kunna säga att likheterna är mera djupgående. Vi erinrar oss att för hela upplysningstiden ett utmärkande drag är identifikationen av *natur och förnuft.* ”Naturlig religion”, ”naturlig rätt”, ”naturlig samhällsordning” är detsamma som förnuftig religion, förnuftig rätt, förnuftig samhällsordning. Motsättningen råder *icke* mellan natur och förnuft utan mellan dessa å ena, *historien* å den andra sidan. Även hos Rousseau gäller denna motsättning, och i så måtto står han på de egentliga ”upplysningsfilosofernas” linje. Men skillnaden ligger dels däri att han starkare betonar *”naturen”* än ”förnuftet”, dels däri att hans blick på kulturproblemet är en annan än dessas. Upplysningstidens förnuftsfilosofi kan sägas avsluta ett skede i västerländskt tänkande; det vilar något gammalt, blaserat och snusförnuftigt över den. Rousseaus kamp för natur och känsla i människolivets förhållande förebådar en ny tid. Voltaire är de gamles filosof, men Rousseaus naturevangelium har ungdomens öron.

Då Jean Jacques Rousseau en dag år 1749 begivit sig på ett besök till Diderot, som då satt fängslad i Vincennes, hade han tillfälligtvis i den medförda tidskriften Le Mercure fått syn på en akademisk prisfråga: ”Om vetenskapernas och konsternas framsteg bidragit att fördärva eller att rena sederna?” Den gav honom under samtal med Diderot uppslag till den allmänt bekanta *kulturkritik* som resulterade i en maning att ”återvända till naturen”. Allt som utgår ur naturens hand är gott, allt försämras under människans händer - det är det tema som i många variationer upprepas. Naturtillståndet är idealtillståndet. Där härskar icke det ”allas krig mot alla”, om vilket Hobbes talat, men väl en oskyldig självkärlek *(amour de soi),* som genom kulturen omvandlas till en raffinerad *egoism (amour propre).* Människan är naiv och lycklig; hon är i paradiset eller på de lycksaliges ö. Där finns icke strid, ty varom skulle man strida? Man strider om *egendomen,* men i naturtillståndet är naturens källor gemensam egendom eller - vilket kommer på ett ut - ingens egendom. Människorna är jämlikar, ingens herre och ingens slav. Den som först inhägnade ett stycke jord och proklamerade : detta är min egendom, införde synd och strid och disharmoni i världen. I sin andra prisskrift om orsakerna till olikheten mellan människorna vill Rousseau visa ”att olikheten, som i naturtillståndet är nästan omärklig, hämtar styrka och tillväxt ur våra förmågors utveckling och människoandens framsteg, och att den slutligen blir bestående och laglig genom äganderättens och lagarnas fastställande. Den olikhet som auktoriseras allenast härigenom strider mot den naturliga rätten, så ofta den icke i samma proportion samverkar med den fysiska olikheten”. ”Denna distinktion”, fortsätter han, ”avgör till-

räckligt, vad man bör tänka om det slag av olikhet som råder bland alla civiliserade folk, eftersom det uppenbarligen strider mot naturens lag att ett barn befaller över en gubbe, att en dåre leder en klok människa, och att en handfull människor har överflöd på livets goda, medan den uthungrade massan saknar det nödvändigaste.”

I naturtillståndet följer människan ”naturens lag” - ordet fattat i den diffusa betydelse som har föga mer än namnet gemensamt med naturvetenskapens exakta lagbegrepp. Hennes moral är hjärtats moral, hennes religion hjärtats religion. Kulturen är degeneration. Kulturmänniskan med sina raffinerade njutningar, sitt välsvarvade och hycklande sätt att ge luft åt sina depraverade känslor, sitt svek och sin förställningskonst, sin lyx och sin ”upplysning” - denna kulturmänniska är ett degenererat djur. ”Allsmäktige Gud, du som håller oss alla i din hand, befria oss från vår nedärvda upplysning och våra olycksaliga konster, och giv oss åter okunnighet, fattigdom och oskuld, det enda goda som bringar lycka och är dig kärt.” I dessa ord slungar Rousseau sitt ”Écrasez” mot hela denna upplysningskultur, som gärna med en viss fariseisk självbelåtenhet liksom Wagner i Goethes Faust fröjdar sig över ”Wie wir es dann zuletst so herrlich weit gebracht”.

Det behöver knappast sägas att detta beprisade natur- eller idealtillstånd i fullt ut lika hög grad är en filosofisk konstruktion utan motsvarighet i den historiska verkligheten som t. ex. den ”urreligion” varom de engelska deisterna talat. Just det rousseauanska natursvärmeriet är lika mycket en produkt av en blaserad överkultur som det voltaireska grinet över allt i livet. Det har med rätta anmärkts att något onaturligt vidlåder själva Rousseaus ”natur”. Man har icke sällan samma känsla av naturen som *teaterkuliss* hos honom som hos Shaftesbury. ”Utan tvivel är naturen hos Rousseau mer äkta än hos de äldre eller samtida beskrivande poeterna, men alldeles ren och oförfalskad är den knappast. Då Le Nôtres Louis XIV-stil med dess genom klippta häckar, genom marmorstoder och statyer till en salong omskapade park ersattes av den s. k. engelska smaken som anordnade vänskapstempel och grottor, vattenfall och broar, så är också detta en ombildning, fast mer romanesk. Och Rousseau fördömde den inte ... Trots allt sitt revolutionära patos och trots alla upproriska idéer anslöt sig Rousseau dock nära till sin samtids tendens och stil, och det var därigenom han ernådde sin oerhörda omedelbara verkan.” Man bör också lägga märke till den logiskt osovrade prägel som Rousseaus naturbegrepp har. Det svänger mellan ett antaget paradisiskt urtillstånd, om vilket man dock aldrig får klart för sig huruvida det verkligen förefunnits eller det blott är en tankekonstruktion, och en teckning av en ny human framtidskultur. Rousseau är själv ett slående bevis för att man icke kan ignorera de historiska traditionerna. Den djupaste innebörden av hans program är *icke* det reaktionära: tillbaka till naturen, ty detta skulle vara detsamma som: tillbaka till det primitiva barbariet, den primitiva anarkin och den primitiva bundenheten av en konventionalism som ingalunda är mindre minutiös hos de vilda folkslagen än hos kulturmänniskan, fastän av annan art. Det som ger Rousseau hans världshistoriska ställning är den andra innebörden i programmet: *framåt* mot en sannare, uppriktigare kultur, en kultur, som verkligen är en *kultivering* av de naturliga drifterna och anlagen, icke ett förkvävande av dessa. Med detta program, framfört med den vältalighet, uppriktiga entusiasm och styrka som är honom egen, är han en betydande kulturfilosof i Västerlandet. Hans läror är icke nya, deras lo-

giska byggnad mycket bristfällig. Men hans känsla och intuition är äkta, och han har förstått att utlägga ett gammalt evangelium på ett nytt sätt.

Man fäster sig i allmänhet mera vid den negativa sidan av Rousseaus kulturfilosofi, hans kritik av det bestående, av den ”upplysning”, som han själv dock i så många stycken var ett barn av, än vid den positiva. Det är klokt att göra tvärtom. Hans idéer om uppfostran, nedlagda i hans förnämsta verk *Émile* (1762*),* är aktuella än i dag. I detaljerna tillhör de pedagogikens historia; här har vi blott att skaffa med de allmänna tendenserna.

Rousseaus pedagogiska program är starkt influerat av Lockes bok *On education.* För båda består uppfostran djupast sett blott i *negativa* åtgärder. Man måste undanröja de hinder som ställer sig i vägen för de naturliga anlagens fria och spontana utveckling. Liksom Rousseau ivrar för att icke genom konstlade medel den späda organismens kroppsliga utveckling må förhindras, så går Émiles hela själsliga uppfostran ut på att låta naturen sköta sig själv. Bakom detta ligger en stark tilltro till naturens ursprungliga godhet. Man skall t. ex. icke predika moral, man skall icke heller straffa utan låta naturen själv exekvera det straff som ofelbart följer på ett brott mot dess ”lagar”. Har jag en gång väl erfarit, att ljuslågan bränner handen, om jag utsätter den för denna, gör jag icke frivilligt om försöket. Moraliska brott är på samma sätt brott mot naturens lagar. Ty naturen har - däri stämmer Rousseau fullständigt överens med de engelska *moralsense-filosoferna* - inplantat de moraliska värderingarna i vår natur, och de gör sig hörda i samvetet. Samvetet förstår, där det icke fördärvats av en falsk ”upplysning”, att göra skillnad mellan moral och konvention. ”Man försöker intala oss att samvetet är ett verk av fördomarna. Likväl vet jag av egen erfarenhet att detsamma strängt följer naturens ordning trots alla människopåfund. Hur mycket man än må förbjuda det ena eller det andra, har samvetet endast mycket ringa förebråelser för det som den väl ordnade naturen tillåter, och ännu mindre för det som den rent av föreskriver oss.” - Liksom i moralen skall även på det teoretiska området naturen vara den store läromästaren. Kunskaperna skall förvärvas så litet som möjligt i böcker, så mycket som möjligt i livets egen bok, genom erfarenhet och arbete. Detsamma gäller om religionen. Inga dogmer och läror utan naturens egen röst. Rousseau har närmare utvecklat sin religiösa åskådning i det parti av Emile som upptas av *Profession de foi du vicaire savoyard.* Den skiljer sig icke avsevärt från deismens *commune bonum i* fråga om det teoretiska innehållet, men den har ett helt annat känslodjup. ”Beviset” för lärorna är icke filosofiska spekulationer utan hjärtats röst, det ”inre ljuset”. Den präst som här bekänner sin tro säger sig ha lärt av filosofin att begränsa förnuftets anspråk till den omedelbara verkligheten och vörda mysteriet. ”Jag tog en annan ledare och sade till mig själv: Låt mig rådfråga det inre ljuset. Det skall föra mig mindre vilse än filosoferna gjort, i varje fall skall min villfarelse bli min egen och jag skall bli mindre uppriven, om jag följer mina egna illusioner än om jag överlämnar mig åt deras lögner.” Denna ”det inre ljusets lära” vänder sig å ena sidan mot den kristna dogmatiken. Den förkunnar tillvaron av ett högsta väsen, en kärleksfylld försyn, ehuru vi icke kan fatta dess natur. ”Ju mer jag anstränger mig att fatta Guds oändliga väsen desto mindre förstår jag det; men det finnes till, och detta är mig nog. Ju mindre jag förstår det, desto andäktigare tillbeder jag det.” Den förkunnar människoandens upphöjdhet över materien, dess *frihet* och dess *odödlighet.* Ty av naturen innebor i själen en längtan efter befrielse från det kroppsliga höljet, en

längtan att lyfta vingarna till flykt mot högre rymder. Dock skall odödlighetstanken icke spela in i moralen. Vi skall göra det goda för dess egen skull, av ren och oskrymtad kärlek till Gud, icke som en trälaktig löntjänst. Om den kristna *moralen och* om Jesu egen personlighet yttrar sig Rousseau med den högsta vördnad. Bekant är hans yttrande om evangelierna, som rätt nära överensstämmer med den gamle Goethes ord till Eckermann. Om Sokrates levt och dött som en konkret bild av *den vise,* så har, säger Rousseau, Jesus levt och dött som *en gud.* Även om de evangeliska berättelserna är oriktiga i detaljer, måste dock bakom dem stå en utomordentlig personlighet. Ty ”det skulle vara långt obegripligare att flera människor skulle kunnat komma överens om att dikta en sådan bok än att verkligen någon genom det liv han levt erbjudit ämnet för den. Aldrig skulle judiska skriftställare hava funnit på denna ton, aldrig denna moral. Evangelium har så stora slående drag av sanning, och så fullständigt originella, att berättelsens uppfinnare vore ett större under än dess hjälte”.

Liksom Rousseau i Émile tillämpar sitt kulturfilosofiska program på uppfostran, moral och religion, har han i den samma år utkomna skriften om samhällsfördraget *(Contrat social)* utvecklat det från socialfilosofisk synpunkt. Ehuru Hobbes och Rousseau båda utgår från tanken om staten som ett fördrag, kan man svårligen tänka sig större motsättningar än den mellan Leviathan och den rousseauanska staten. Fördraget består icke för Rousseau däri att människorna åt någon *annan* makt avyttrar sig sina okränkbara och oförytterliga fri- och rättigheter; det ligger däri att man överenskommer att *gemensamt* arbeta på det *allmänna* bästa och ställa sina krafter och anlag i dess tjänst. Den verklige härskaren i staten är den ”allmänna viljan”, och att åt denna överlåta sina rättigheter är detsamma som att i verkligheten bibehålla dem. Den exekutiva makten är icke lagstiftande i staten utan blott ett organ för den allmänna viljan. Folket befaller, regeringen utför befallningen och den enskilde medborgaren lyder den. Den allmänna viljan bestämmer allt i det största som i det minsta i staten. Rousseau synes icke ha haft fullt klart för sig att så snart man söker närmare bestämma begreppet den allmänna viljan det visar sig att ett olidligt minoritetsförtryck kan bli konsekvensen av dess herravälde. Han hoppas att genom att all bestämmanderätt överlåts på den allmänna viljan envar skall vederfaras sin rätt. Här grep erfarenheten efter hand korrigerande in och visade att Rousseaus samhällsfördrag var en ohistorisk konstruktion - icke blott i den meningen att staten icke historiskt sett *uppkommer* genom något fördrag, utan även så att dess väsen icke adekvat uttrycks däri. Men denna ohistoriska konstruktion har haft en världshistorisk roll att spela; ty det var dess program som låg bakom franska revolutionen. Det är Rousseaus anda som talar i den ”förklaring angående de mänskliga rättigheterna”, genom vilken en augustinatt 1789 det tusenåriga feodala systemet i Frankrike på en gång - åtminstone på papperet - ströks över.

Voltaire och Rousseau dog samma år, 1778, den förre hedrad som en kung i andens rike, den senare sjuk, förgrämd och ensam. Voltaire har med sina skrifter så att säga dragit summan ur de föregående generationernas livserfarenhet, hans filosofi är just vad Hegel säger om filosofin i allmänhet: ”Ihre Zeit in Gedanken gefasst.” Tiden står icke stilla - ehuru man påstår att Rousseau hade skulden till att uren i Königsberg en dag råkade stanna. Ty de ställdes enligt en ofta upprepad legend efter Immanuel Kants regelbundna promenader. Men det

begav sig att Kant en gång flera dagar höll sig inomhus. Det var år 1762, då Emile utkom. Kant satt så fördjupad i läsningen av denna bok att han t. o. m. glömde sina regelbundna vanor - vilket ville säga mycket. Han påstod senare att Rousseau givit honom tron på människans naturliga höghet och värde och befriat honom från den falska lärdomshögfärden. ”Rousseau har fört mig till rätta.” Men ingenting kan vara mera karakteristiskt än den anmärkning med vilken han beledsagar sin lektyr av fransmannen. ”Jag måste läsa Rousseau så länge att uttryckens skönhet icke mer *stör mig.* Först då kan jag bedöma honom med förnuftet.”

3. Den tyska upplysningsfilosofin
(Lessing, Herder och Goethe)

För den tyska upplysningsfilosofin spelar Leibniz samma roll som Locke för den franska. Liksom dennes idéer populariserade av de franska upplysningsfilosoferna och gjordes till allmän egendom, blev genom *Christian Wolff* (född 1679, professor i matematik i Halle sedan 1706, död 1754) Leibniz’ filosofi i en populariserad och vulgariserad form den tongivande i tyska upplysningskretsar. Man talar nu om den Leibniz-Wolffska filosofin, ett uttryck mot vilket Wolff själv visserligen reserverade sig men som Leibniz skulle ha haft vida större skäl att harmas över. Liksom medeltidsfilosofin gjorde ett skolastiskt system av Aristoteles, förfar Wolff och hans lärjungar med Leibniz. Kant har gett Wolff det goda vitsordet att han genom sitt verk lagt grunden till den tyska grundligheten. Dock visar sig denna hos honom mera i bredd och sinne för avrundad systematik än på djupet. Man bör dock icke glömma hans förtjänst om utbildningen av den filosofiska terminologi, som man visserligen ofta gjort sig lustig över men som trots allt gjort tyska språket till det i filosofiska ting kanske mest användbara. Sådana ord som *Verhältnis, Bezvusstsein, Vorstellung* stammar från Wolff. - *”Vernünftige Gedanken*”, heter de flesta av Wolffs skrifter, och själva titeln anger tonen.

De är verkligen mycket ”förnuftiga”, till den grad att en modern läsare svårligen läser mycket i dem. Filosofins högsta uppgift är att utröna tingens ”nytta”, deras ”ändamål”, och det gör Wolff, upptagande Leibniz’ teodicétanke så grundligt att han misskrediterar hela den sak för vilken han uppträder som advokat. Etiken har hos Wolff en genomgående intellektualistisk prägel. Det låter både imponerande och sunt, när han gentemot den engelska lyckoetiken proklamerar att livets mål icke är lycka utan *fullkomning.* Men intrycket försvagas något när sedan denna fullkomning karakteriseras som ”Verstandesaufklärung” i ordets mest triviala betydelse. I religionsfilosofin serverar Wolff en anrättning som varken är sämre eller bättre än den vanliga upplysningsdeismen. Gud, odödligheten, världen och alla dess ting stoppas in i välordnade fack och paragrafer. Det är blott ett som fattas: den levande anden. Troligen är det Wolffs metafysik som Mefisto ironiskt anbefaller åt studenten, som fylld av ungdomlig vetgirighet söker råd:

Filosofen kan er saken förklara,
ty han gör klart, att det så måste vara:
det första är så, det andra så,
och ergo det tredje och fjärde så,
och vore det första och andra ej så,
det tredje och fjärde funnes ej då.
Om livet du vill studera och beskriva,
bör den levande anden du först utdriva.
Sen har du delarna i din hand,
det saknas endast livets band.

Christian Wolff var dock en redlig och nitisk upplysningens man. Hans skrifter, vilka tycks oss ännu menlösare än Holbachs och om möjligt ännu tråkigare, undgick icke den teologiska fanatismen. Fördriven av pietisterna från sin professur i Halle fick han en fristad i Marburg, tills Fredrik den store, i vars land som bekant envar blev salig på sin fason, återinsatte honom i hans värdighet.

För Kants kritik har Wolffs filosofi en *negativ* betydelse som icke får underskattas. Filosofen i Königsberg utbildades i hans skola av *Martin Knutzen* (1713 -51); och när Kant senare begynner sitt fälttåg mot ”metafysiken” (icke metafysik över huvud utan den ”dogmatiska” metafysiken), så är det närmast i den form den fått hos Wolff han angriper den, låt vara att dessa angrepp når vida utöver de speciella tidsbetingelserna för desamma.

Frågan om den ”naturliga religionens” förhållande till ”uppenbarelsen” hade Wolff sökt försiktigt kringgå, i det han visserligen medgivit en uppenbarelse vid sidan av det naturliga förnuftet men för densamma uppställt sådana gränser att de i verkligheten omöjliggör denna. I längden kunde dock denna lösning icke bli tillfredsställande. Och den som i det tyska tankelivet aktualiserat konflikten mellan tro och vetande är *Samuel Hermann Reimarus* (1694- 1768), en enkel skolman i Hamburg, vars namn är förtjänt att räddas åt eftervärlden för den sanningskärlek, den grundlighet och den uppriktighet varmed han förfäktade förnuftets och vetenskapens rätt mot teologisk fanatism och intolerans. Med Reimarus begynner den vetenskapliga *bibelkritikens* historia i Tyskland.

Reimarus förnämsta verk *Schutzschrift oder Apologie für die vernünftigen Verehrer Gottes* hemlighölls under hans livstid. Författaren visste alltför väl att det skulle vara lönlöst för honom att inlåta sig i en ojämn kamp mot teologerna. ”De ortodoxa teologerna”, säger han, ”mobiliserar en hel krigshär för att undertrycka den förnuftiga religionen, och överheten såsom trons beskyddare måste vid strängt straff förbjuda fritänkarnas skrifter i bokhandeln och låta skarprättaren uppbränna dem ... Sedan kastar man sig över dessa gudlösa skrifter och vederlägger dem i lugn och ro - enligt teologisk metod. Men sanningen måste vederläggas med grunder; den medger icke sina motståndare någon förmånsrätt. Teologernas sak måste väl stå illa, då de med våld undertrycker sina motståndares skrifter och försvar och sedan bröstar sig, som om de på ett rättskaffens sätt hade vederlagt dem. Att intoleransen och förföljelsen i hela kris-

tenheten liksom genom en gemensam överenskommelse huvudsakligen riktats mot den förnuftiga religionen länder kristendomen och särskilt protestanterna till outplånlig skam. Man fördrar i hela kristenheten så mången irreligiös vidskepelse, så mången oförnuftig lära, så många villfarelser och fantastiska ingivelser, ja, hellre de uttryckliga fienderna till det kristna namnet än en förnuftig religion." Lessing fick känna på sanningen av dessa ord, när han på eget initiativ såsom *"fragment av en okänd"* utgav och kommenterade vissa delar av Reimarus verk. Han tände en eld, som syntes vida omkring och satte sinnena i brand. Och han fick kämpa en hård kamp med trons nitiske försvarare, den hamburgiske pastorn Goeze. Men Lessing ägde vad Reimarus saknade: en stridbar penna, en av de skarpaste som världslitteraturen känner.

Om någon i upplysningstidens stora bildgalleri särskilt manar till begrundan och eftertanke, så är det *Lessing* (1729-81). Hos honom förkroppsligas det bästa i denna stora kulturepok. Klarhet paras med djup, kritik med sinne för värdena, ett kallt huvud med ett varmt hjärta, en brinnande ande, som aldrig kunde slå sig till ro, med kravet på helhet, totalitet och avrundning. Den tyska prosan har blott ett fåtal namn, som kunnat ställas vid Lessings sida: Goethe, Schopenhauer; och man skall besinna att dessa hade ett färdigbildat litteraturspråk att gripa till, medan Lessing först måste arbeta upp ett halvbarbariskt språk. Som polemiker äger han kanske icke sin like. Goethe kallade sig en "tyskarnas befriare"; Lessing var det före honom: han befriade denne befriare. Goethe har berättat om den rörelse Lessings skrift *Laokoon* (1766) framkallade i det unga Tysklands litterära och konstnärliga värld. "Man måste själv vara en yngling för att kunna göra klart för sig vilken verkan Lessings *Laokoon* utövade på oss, i det att detta verk förde oss från en begränsad åskådning ut i den fria tankens rymder ... Den bildande konstnären skulle hålla sig inom det skönas gränser, medan ordkonstnären, som icke kan undvara något slags innehåll, svävar fritt ut över dem ... Som genom en blixt belystes för oss konsekvenserna av denna härliga tanke, all hittills tongivande och smakbildande kritik bortkastades som en gammal rock, vi ansåg oss återlösta från allt ont . . ." - Om att vara en "fritänkare" betyder att kunna tänka fritt - icke alla som kallar sig fritänkare kan det - så var Lessing en sådan. Men Herder har kanske riktigare uttryckt hans storhet, då han om honom säger: "Er war kein Freidenker sondern ein *Rechtdenker."*

Ett redan i yttre mening oroligt liv beskärdes Lessing. Man häpnar över den djupa och grundliga lärdom som han hann med att förvärva under de rastlösa år, då han sökte sig en mödosam utkomst som en kringirrande dagslitterat och dramatisk författare. Äntligen fick han slå sig till ro med en anspråkslös befattning vid det hertigliga biblioteket i Wolfenbüttel. Det var här han skrev sina filosofiska fragment och utkämpade sin modiga kamp med teologerna. Och det var här han skrev sina stora dikt *Nathan der Weise,* denna klara, milda, sköna och måttfulla dikt om tankefrihet och tolerans och om hur de ädla och de visa inom alla religioner, om de än vandrar på skilda vägar, likväl finner varandra som vandrare mot samma eviga mål.

Den bekanta striden mellan Lessing och pastor Goeze i Hamburg föranleddes som nämnts därav att Lessing på eget beråd utgav några fragment av Reimarus' skrift, vari denne med grundlig lärdom och med ett för hans tid ovanligt historisk-kritiskt sinne sökte påvisa de många felaktigheter och inre motsägelser som bibeln innehöll. Reimarus hade därav dragit den slutsatsen att *kristen-*

domen själv är en vävnad av ”superstitioner”. Goeze är överens med Reimarus i själva *förutsättningen:* kristendomen står och faller med bibelns auktoritet. Och för denna kämpar han som om det gällde att försvara kristendomen själv. Lessing lyfter nu upp striden på ett plan till vilket hans motståndare lika litet som flertalet protestantiska kristna i våra dagar förmår följa honom. Skillnaden mellan bibeln och kristendom är det geniala grepp som fördjupar problemet och höjer Lessings teologiska stridsskrifter oändligt över det mesta som upplysningstiden så ymnigt producerat i samma stil. Lika litet som den kyrkliga traditionen för Luther blir bibeln för Lessing den ofelbara auktoriteten, men kristendomen faller icke därmed, ty ett är bibeln, ett annat kristendomen. Den förra är den döda bokstaven, som ger ett tidsbundet uttryck för vissa kristna grundidéer, den senare är den levande anden, som *utvecklas* genom ”människosläktets uppfostran” i historien. Ville man anlägga det hegelska schemat, skulle man kunna betrakta detta som en *syntes* (icke kompromiss) mellan katolsk och protestantisk uppfattning. Den förra auktoriserar *hela* den kyrkliga traditionen och gör den ofelbar, den senare auktoriserar en *del* därav, medan man kastar bort det övriga som värdelöst gods. För Lessing står bibeln *principiellt* sett på samma plan som den övriga kyrkliga traditionen; däri överensstämmer han med katolicismen, men skiljer sig från denna genom att han icke auktoriserar den och icke heller förkastar den som värdelös utan betraktar den som uttryck för en genom historien fortskridande utveckling mot större djup och klarhet. Denna uppfattning om Bibelns förhållande till kristendomen sammanfattar Lessing i tio ”axiom”, som här må anföras, ehuru man helst bör läsa dem i samband med hans egna sprudlande och livfulla kommentarer: 1) ”Bibeln innehåller tydligen mer än det som hör till religionen”, 2) ”Det är blott en hypotes att bibeln i detta ’mer’ skulle vara ofelbar”, 3) ”Bokstaven är icke anden, och bibeln är icke religionen”, 4) ”Följaktligen är invändningar mot bibeln och mot bokstaven icke nödvändigt invändningar mot anden och mot religionen”, 5) ”Religionen fanns också innan bibeln fanns till”, 6) ”Kristendomen fanns till innan evangelisterna och apostlarna skrev. Det förflöt en rundlig tid innan den förste av dem skrev; och en mycket avsevärd innan hela kanon kom till stånd”, 7) ”Alltså må hur mycket som helst bero av skrifterna; den kristna religionens hela sanning kan dock icke bero därav”, 8) ”Det fanns en tid då den kristna religionen redan var vida utbredd, då den redan hade bemäktigat sig många själar, och då likväl icke en bokstav därav var upptecknad; det måste då också vara möjligt att allt som apostlarna och evangelisterna skrivit åter ginge förlorat och att trots detta den religion som de lärde funnes kvar”, 9) ”Religionen är icke sann emedan evangelisterna och apostlarna lärt den; utan de lärde den emedan den är sanning”, 10) ”Ur dess inre sanning måste den skriftliga traditionen förklaras, och alla skriftliga traditioner i världen kan icke ge den någon inre sanning, om den ingen sådan äger.”

Hur den levande anden, den verkliga, historiskt fortskridande kristendomen förhåller sig till den döda bokstaven vill Lessing åskådliggöra i sin sköna skrift Die Erziehung des Menschengeschlechts. En svensk läsare av den kommer ofelbart att tänka på Rydbergs kantat, och måhända finns mellan dem ett direkt samband. Ty båda är utgångna från samma grundvision: båda låter siarblicken sväva ut över seklerna och ser hur människosläktet ur ”nattomhöljda tider” som genom en lång ökenvandring skrider framåt mot ett i fjärran anat mål. Båda skönjer en försyn i historien, en fortskridande utveckling av en plan genom vilken släktets uppfostran förverkligas. Och båda riktar blicken mot ljuset

framför dem. ”Författaren”, säger Lessing, ”har ställt sig på en höjd, varifrån han tror sig överblicka något mer än den för i dag bestämda dagsresan. Men han kallar icke någon skyndsam vandrare, som blott strävar att uppnå sitt nattläger, bort från vägen. Han begär icke att den utsikt som hänrycker honom också skall hänrycka varje annat öga. Och sålunda, menar jag, kunde vi väl låta honom med sin hänryckning få stå där han står. Om han nämligen ur det omätliga fjärran, som än döljes, än åter blottas av en mild aftonrodnad, förde med sig någon liten fingervisning, som jag så ofta längtat efter. Jag menar följande. - Varför skulle vi icke i alla positiva religioner hellre vilja se ingenting annat än den väg, på vilken det mänskliga förståndet på varje plats har kunnat utveckla sig och alltjämt kommer att utveckla sig, än att hånle över eller vredgas över någon av dem? Detta vårt hån, denna vår ovilja förtjänar ju i denna den bästa bland världar ingenting, och blott religionen skulle göra det? Gud skulle vid allt ha sin hand med i spelet, blott icke vid våra villfarelser?”

Från denna synpunkt går Lessing nu igenom kristendomens historia i enskildheter och söker visa hur den steg för steg röjer denna ”gudomliga pedagogik”. ”Vad uppfostran är för den enskilde, det är uppenbarelsen för människosläktet i dess helhet” - det är det tema som skriften närmare utlägger. Lessing visar hur gudsbegreppet utvecklats, tills det bröt den judiske nationalgudens trånga gränser. Moses var icke någon ”bedragare”, då han var tolk för den lära som hyllar en nationell gud och en lag som blott gäller för detta livet. Han talade icke mot bättre vetande utan han var ett *redskap* för en gudomlig plan, som endast gradvis kunde förverkligas. Man meddelar icke genast ett barn de högsta kunskaper, och det vore orimligt att begära att mänsklighetens ABC-böcker skulle innehålla sådant. På samma sätt måste släktets *moraliska* fostran ske gradvis. Man börjar icke ett barns uppfostran med att hos det inplanta de högsta etiska maximer. Man börjar med straff och belöning. Och på ett lägre stadium har religionerna likaså tillämpat denna princip, först för detta livet och sedan för ett kommande. Först sedan detta stadium passerats kan moralen höja sig till den ståndpunkt där det blir tal om det goda för dess egen skull. Så ombildas genom många missgrepp och labyrinter en primitiv religion till en religion i anda och sanning. Dessa misstag var nödvändiga genomgångsstadier, och människosläktet skall ännu genomvandra många sådana innan det nått den andens fullkomning, som är uppfostrans mål. Det måste efter hand bortlägga sina gamla elementarböcker, som *för sitt stadium* var utmärkta, eller det måste i dem lägga in en djupare innebörd, Målet hägrar i fjärran framför oss. - ”Eller skall människosläktet måhända aldrig nå fram till detta högsta stadium av upplysning och renhet? Aldrig? Aldrig - Allgode Gud, låt mig icke ens tänka denna hädelse. - Uppfostran har sitt *mål,* för människosläktet icke mindre än för den enskilde. Det som uppfostras, uppfostras *till* något ... Nej, den skall komma, den skall visserligen komma, fulländningens tid, då människan, fast övertygad om en allt bättre framtid, likväl icke ur denna övertygelse behöver hämta motiven för sina handlingar, då hon kommer att göra det goda, emedan det är det goda, icke emedan en godtycklig belöning följer därpå, vilken på ett tidigare stadium blott skulle stärka och stadga hennes fladdrande blick att kunna se den inre verkliga och bättre belöningen. - Den skall förvisso komma, denna *ett nytt evigt evangeliums* tid, som även i det nya förbundets elementarböcker utlovats oss.”

Det är upplysningstidens framstegstanke i dess skönaste och djupaste form. De historiska religionerna framträder här varken som mål för slavisk bokstavsträldom eller för kortsynt hånlöje. Vem påminner sig icke här de sköna Kristusorden i Johannesevangeliet, med vilka, såsom Renan säger, andens religion först infördes i världen: ”Varken på detta berg eller i Jerusalem ... i anda och sanning ... ” (4: 2 1 ff). - *I Nathan der Weise* har Lessing givit tanken en poetisk omklädnad. Tillfrågad av sultanen vilken religion som är den sanna, judendomen, kristendomen eller islam, berättar Nathan den gamla fabeln om de tre ringarna. En kostbar klenod med gudomliga egenskaper har länge gått i arv i släkten från far till son med villkor att fadern alltid skall testamentera den åt den son som han älskar högst, och att denne därmed skall bli husets herre. Men omsider finner en fader på sin dödsbädd att han älskar alla sina tre söner lika högt och låter därför förfärdiga två falska men med den äkta ringen alldeles lika ringar, så lika att han själv icke förmår skilja dem åt. Efter faderns död utbryter tvist mellan sönerna, som alla tre gör anspråk på att äga den äkta ringen och dess företräden. Den vise domaren, som de förelägger sin sak, svarar efter att ha betraktat bröderna: den äkta ringens makt skall visa sig däri att den gör dess ägare kär för Gud och människor.

... tagen saken,
fullständigt som den är. Om var och en
av er ifrån sin fader har sin ring,
så må envar av eder också anse
sin ring för äkta. - Möjligt att er fader
ej mer fördrog den ena ringens välde
i huset blott. - Och säkert att han älskat
er alla tre och älskat eder lika.
Fritt må envar av eder därför sträva
att redligt efterlikna denna kärlek.
Envar av er må ädel tävlan driva
att visa stenens krafter i *sin* ring
och komme denna milda kraft med saktmod,
med kärlek och fördragsamhet av hjärtat
med innerlig hängivenhet mot Gud
ert verk till hjälp. - När en gång stenens krafter
hos edra barnbarns barn då röja arten,
må då, när seklers sekler skridit fram
de inför denna domstol stå. Då skall
en visare än jag väl fälla domen ...

Emellertid skulle denna historiens teodicé, denna utvecklings- och uppfostringstanke vara ofullständig, därest den icke hade ett viktigt komplement. Den är som man ser byggd på en analogi mellan släktets och den enskildes uppfostran. Men parallellen haltar, ty släktet består ju av otaliga generationer, och de som gått bort från historiens skådeplats skulle icke komma i åtnjutande av resultatet av uppfostran. De skulle blott vara *medel* för kommande generationers uppfostran, icke självändamål. Den historiska teodicétanken fordrar att *samma* individer uppfostras i denna långa utveckling. Och Lessing drar konsekvenserna av denna tanke. Skriften om människosläktets uppfostran slutar med en hemlighetsfull antydan - visserligen blott en antydan, icke någon dogmatisk lära - om ingenting mindre än - *själavandringen.* Lessing ryggar icke tillbaka för denna tanke. ”Varför skulle jag icke kunna ha varit till mer än en gång på denna jorden? Är då denna hypotes så löjlig därför att den är den äldsta? Emedan människotanken, innan den ännu splittrats och försvagats i skolvisdomens sofisteri, genast stötte på den? Varför skulle jag icke kunna komma åter så ofta som jag är skickad att förvärva nya kunskaper och färdigheter? För jag då så mycket med mig bort, att det icke skulle löna mödan att komma åter? - Eller kanske icke därför? - Utan emedan jag glömmer att jag redan funnits till? Väl mig att jag glömmer det. Minnet av mina tidigare tillstånd skulle blott tillåta mig att göra dåligt bruk av mitt nuvarande. Och vad jag måste glömma i nuet, har jag kanske glömt det för evigt? - Eller emedan så mycken tid skulle gå förlorad för mig? Förlorad? - Är då icke hela evigheten min?”

Man får icke, såsom så ofta skett i framställningar av Lessings filosofi, förbise att författaren här till hälften leker med en tanke, liksom Goethe när han senare i sin diktning tar upp samma ide. Man ser hur det liksom roar honom att i denna urgamla tanke kunna påvisa en riktig aning. Som resonemangets kärnpunkt kvarstår dock att odödlighetsiden i någon form är förknippad med denna teleologiska historiefilosofi. - I den rastlösa strävan - släktets och individens strävan - mot fullkomlighet ligger för Lessing livets värde. Hela universum ter sig för honom liksom för Leibniz som ett strävande och levande helt av strävande och levande individer. För Lessing såsom ett barn av upplysningstiden i bästa mening ter sig denna strävan framför allt som en klarhets- och sanningsströvan. Och om denna strävan är det ju han fällt det bekanta yttrande som i sanning förtjänar att anföras i en filosofins historia och som envar, som följer människotanken på dess villsamma vandringar, alltid borde ha i minnet: ”Om Gud i sin högra hand hölle innesluten all sanning och i sin vänstra tvivlet, begäret efter sanning, och lämnade mig valet mellan båda, även med äventyr att i all evighet fara vilse, skulle jag fatta hans vänstra hand och bedja om tvivlet med orden: Fader, giv hit. Den rena sanningen är ju likväl blott för dig.”

Lessing hade fört in teodicétanken på *historiens* mark; man hade tidigare talat mycket om ”naturens ändamålsenlighet”, Lessings historiefilosofiska utkast är ett försök att påvisa *historiens* ändamålsenlighet. Dock är Lessing så till vida bunden av upplysningstidens ohistoriska sätt att tänka att han betraktar den historiska utvecklingsprocessen så att säga uteslutande från förnuftssynpunkt. Det värde som *hans* tid sätter främst, ”upplysningen”, blir för honom värdemätare på de historiska epokerna, och det sätter sin prägel på det ideal som han skymtar i fjärran såsom det drömda målet för mänsklighetens långa ökenvandring. Det ”nya evangelium”, som en gång skall göra mänsklighetens

”elementarböcker” överflödiga, är *förnuftets* evangelium. Det bästa, finaste och djupaste i upplysningstiden når däri sin mognad och klarhet.

Den historiefilosofiska linjen fortsätts av *Herder* (1744-1803); hans tankegångar har stor likhet med Lessings, och båda har utgått ur Leibniz’ skola. Dock är det svårt att tänka sig två män mera olika varandra än dessa den tyska upplysningens båda största målsmän; klarhet, avrundning, klassisk renhet präglar Lessings verk, hos Herder sjuder och jäser en ny tid, ”Sturm und Drang”, romantiken, den tyska kulturens renässansepok. Lessing har den överlägsna logiska skärpan, som väl också kan höja sig till vida intuitiva överblickar men främst visar sin styrka i analys och kritik; Herders filosofiska organ är känsla och intuition: han överblickar liv och tillvaro *uno intuitu,* han lyser upp med blixtar och aningar, han icke blott vandrar genom tider och epoker som en kritisk beundrare utan lever deras säregna liv. Ordet *Einfühlung,* numera en teknisk term i psykologin, på svenska återgivet med *”inlevelse”,* präglades av Herder; och i det ligger hans hela filosofiska metod och originalitet. Man lyssnar till Lessing med den glädje som väcks av visa och goda ord, och mer än en gång tänker man måhända vid läsningen av hans verk på prinsessans ord i Goethes Tasso :

Ich freue mich wenn kluge Männer sprechen,

Dass ich erfahren kann wie sie es meinen.

Men av Herder rycks man med som av en profetisk förkunnelse: det finns hos honom något av den gudomliga entusiasm varom Platon talar.

Rousseau hade höjt fältropet: tillbaka till naturen. Herder, som lärde känna hans verk då han studerade för professor Immanuel Kant i Königsberg, rönte starka intryck av detta naturevangelium. Men hos honom får det snarast betydelsen: tillbaka till *människan.* Icke upplysning utan *humanitet i* ordets egentliga betydelse, *mänsklighetskultur,* det är det första och det sista hos honom. Han vill lära känna människan i historien: den är för honom icke som för de franska upplysningsfilosoferna historien om dumhet, förblindelse och missgrepp, men icke heller som för Lessing blott en historia om ett långsamt klarnande förnuft utan en historia om strävanden och kämpande, levande och kännande *individualitet.* Det är den leibnizska filosofin tillämpad på historien, individualitetsfilosofin ej blott som naturfilosofi utan även som kulturfilosofi. Därmed förbinder Herder en spinozistisk panteism, för vilken detta universum av levande individualiteter ter sig som ett utflöde ur en enhetlig gudomlig källa.

Herder är en av de första tänkare som fullt medvetet uppställt en historiens filosofi. ”Redan vid tämligen unga år”, säger han i förordet till *Ideen zur Philosophie der Geschichte,* ”då ännu vetenskapens ängder låg i morgonglans framför mig, föll mig den tanken in, om icke, då ju allt annat i världen har sin filosofi och vetenskap, även mänsklighetens historia betraktad som en totalitet skulle kunna ha en filosofi och vetenskap. Allt påminde mig därom.” För en modern människa ligger det förmodligen intet märkvärdigt eller revolutionerande i tanken att historien måste förstås historiskt, att varje tid och dess verk måste mätas med sitt mått, att alltså historikern måste *leva sig in* i de tider han

skildrar, tänka med deras tankar och känna med deras känslor. Detta "historiska sinne" har gått oss i blodet och det kanske till den grad att vi råkat in i en motsatt ytterlighet, den "historicism" som strukit alla värdeskalor och blott upplöser det historiska livet i ett ändlöst skeende, därmed i grunden också berövande utvecklingsbegreppet allt djupare innehåll. Men detta "historiska sinne" är väsentligen ett arv från romantiken, som på den punkten visar sig långt mindre "verklighetsfrämmande" än den realistiskt tänkande upplysningstiden. Och romantikens föregångare är Herder.

Herder vill finna människan, historiens bärare. Och han finner henne icke som Rousseau hos de "vilda" folkslagen utan i de naiva, men starka och skapande primitiva tidernas diktning. Om Gamla testamentet för Voltaire och hans meningsfränder varit en outtömlig källa till satir, om Lessing däri blott sett en "ABC-bok" för mänskligheten, en dunkel föraning om ett högre moraliskt och religiöst stadium, så upptäcker Herder att denna ABC-bok är fylld av storvulen och ursprunglig *poesi.* Herder upptäcker Shakespeare, folkdiktningen, Ossian; han finner att poesin är äldre än prosan, att den, såsom hans vän *Hamann* uttrycker sig, är "människosläktets modersmål" - men visserligen en annan poesi än den franska smakens regeltvång och sirliga konst- och hovmannapoesi. Allmänt bekant är vilket inflytande han på denna punkt utövade på den unge Goethe, hur han befriade honom från "den s. k. goda smakens elysium", såsom Goethe själv skildrat det i *Dichtung uzzd Wahrheit.*

Herders historiefilosofiska program finner man närmare utfört i hans förut omnämnda *Ideen.* Historien ter sig här som en livets väldiga springflod ur naturens modersköte. I människan vaknar den strävande och levande allnaturen till frihet och medvetenhet. Gradvis höjer sig människosläktet, men på varje stadium uttrycker det sin idé på ett för *detta* stadium avpassat fullkomligt sätt.

"Varje mänsklig fullkomlighet är *individuell.* Man utbildar intet annat än det som tid, klimat, behov, världens öden ger anledning till. Och denna allmänna filosofiska och människovänliga ton i vårt århundrade unnar varje avlägsen nation, varje fjärran folkslag, varje världens äldsta tidsålder så gärna just sitt eget ideal, vill på så sätt så gärna vara ensam domare, bedöma dess kultur *allenast efter sin egen måttstock,* fördöma eller idealisera den." "Skulle det icke finnas en tydlig utveckling och ett framåtskridande *i högre mening?* Det växande trädet, den uppåtsträvande människan måste igenom olika levnadsåldrar, alla tydligen stadda i utveckling. En ständig kontinuerlig strävan. - Likväl en evig strävan. Ingen står i sin ålder isolerad, han bygger på det föregående, detta blir ingenting annat än grundvalen till framtiden, vill icke heller såsom sådant vara något annat: så talar analogin i naturen, Guds talande förebild i alla hans verk. Tydligen så även i människosläktet. Egyptern hade icke kunnat existera utan orientalen; greken byggde på denne och romaren reste sig på hela världens rygg: ett verkligt framåtskridande, en fortskridande utveckling, även om ingen enskild vunne något därpå: den går ut på det stora hela, den blir skådeplatsen för en ledande avsikt på jorden, skådeplatsen för gudomen."

Det är analogi- och kontinuitetstanken i historien. Liksom för Leibniz är människan ett mellanled i denna varelsernas serie. Jordelivet uppnår i henne sin högsta fulländning; humanitetsidealet betecknar dess fullkomning och yttersta gräns. Där bortom begynner de högre andarnas rike, vari människan i högre livsformer är bestämd att ingå. Kontinuiteten fordrar att själen utvecklas

till allt högre fullkomlighet, och åt denna odödlighetstro söker Herder ge stöd genom talrika analogier ur naturen.

Idéen utkom 1784 och recenserades ganska onådigt av Kant, som visserligen gav sitt fulla erkännande åt dess storstilade totalvy men rubricerade den som *metafysisk diktning.* Själv hade Kant i sin långt tidigare skrift *Allgemeine Naturgeschichte des Himmels* varit inne på liknande tankegångar. Mellan denna och recensionen av Herders verk ligger utformningen av den *kritiska* filosofin. Begreppet ”natur” fixeras genom denna och avgränsas från begreppet ”historia”. Metafysiken blir icke längre en ”det varandes” metafysik utan en kulturvärdenas metafysik. Och därmed läggs grunden till en ny historiefilosofi, som Kant själv aldrig utfört men lämnat i arv åt romantiken att genomföra. Lessings och Herders historiefilosofiska idéer är därmed icke bragta ur världen men ingår som integrerande moment i den allomfattande historiefilosofi som omsider skapas av *Hegel.*

Lessing och Herder har båda, som redan antytts, utövat ett starkt inflytande på *Goethe* (1749-1832). Denne tidens universellaste ande är i många stycken ett barn av upplysningen, ehuru han når vida utöver dess tankevärld. Kravet på förnuft och klarhet hävdade han energiskt gentemot romantikerna, även om han i många avseenden kan betraktas som vägröjare för romantiken.

Goethe hör givetvis mera hemma i en allmän idéhistoria än i en filosofins historia. Själv ville han icke anses som filosof och säger sig sakna ”organ för filosofin”. Filosofins historia kan dock svårligen helt gå honom förbi, ty han har, icke i skolfilosofins abstrakta begrepp utan med sina konstnärliga uttrycksmedel, utformat en världsåskådning som utövat och alltjämt utövar ett mäktigt inflytande. Här kan den endast i korthet antydas.

Själv betecknar sig Goethe gärna som spinozist; Spinoza är hans "herre och mästare", och säkert är att ingen annan tänkare utövat ett så djupt och varaktigt inflytande på honom. Redan innan han vid tjugofyra års ålder lär känna Spinozas egna verk, har han utbildat en åskådning som påminner om dennes. Naturen är Guds uppenbarelse. "Att handla skild från Gud och naturen", skriver han 1769, "är svårt och farligt. Ty vi känner blott Gud genom naturen. Allt som är hör nödvändigt till Guds väsen, då Gud är det enda varande." Hos Spinoza finner Goethe bekräftelsen på denna åskådning. Han tillägnar sig helt Spinozas formel *Deus sive natura,* "die Gott-Natur". Gud är ingen personlighet utan det stora, eviga sammanhang som genomgår allt; Goethe 'år och förblir panteist. Gud-naturen är enhetlig, den är gudomlig och styrd av eviga, obevekliga lagar. Goethe är sålunda liksom Spinoza determinist. "Man lyder naturens lagar", skriver han i det kända fragmentet "Natur", "även när man motsätter sig dem; man verkar med den, även när man vill verka mot den." Varje människas utveckling sker i enlighet med en ofrånkomlig lag, som bestämmer den:

Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen, Die Sonne stand zum Grusse der Planeten,
Bist alsobald und fort und fort gediehen
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
So musst du sein, dir kannst du nicht entfliehen,
So sagten schon Sibyllen, so Propheten;
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.

Icke minst i geniets skapelse, i konstverket, röjer sig denna eviga nödvändighet och lagbundenhet. Just i den högsta inspiration, just då man känner sig som mest fri, följer man mest motståndslöst den gudomliga lagen. "Då faller allt godtyckligt, allt inbillat samman, då råder nödvändighet, Gud ... Då skapar i oss Gudnaturen. Omedvetet har vi alla denna tro; när vi vill ge ett konstverk det högsta lovord, säger vi att vi har känslan att det *måste* vara sådant det är." Geni är sålunda natur i dess högsta uppenbarelse.

Att helt i sitt liv uppgå i denna gudomliga och nödvändiga allenhet är människans högsta lycka och bör vara målet för hennes strävan. Det innebär icke världsfrånvändhet men väl en viss resignation i insikten om det mänskligas gränser och känslan av att blott vara ett led i helheten. I begränsningen visar sig mästaren; däri ligger också livets konst. Faust tillägnar sig den genom ett långt liv av bittra erfarenheter. - Med allt detta finner vi Goethe på Spinozas vägar. Men det finns också stora olikheter. Goethe har en långt starkare känsla för det *individuella i* tillvaron och särskilt för den mänskliga individens egenart och egenvärde. Här närmar sig Goethe åter till Leibniz, och man har inte utan rätt betecknat hans världsåskådning som en syntes mellan Spinoza och Leibniz. Goethe tar upp uttrycket monad från Leibniz, och hans Gud-natur är genomträngd av sådana individuella kraftcentra verkande i olika grader av klarhet och medvetenhet. I den organiska naturen verkar de som formbildande krafter, *entelekier i* Aristoteles' mening. På monadläran grundar Goethe ett slags odödlighetstro, som likväl skiljer sig betydligt från den populära. Ingen energi kan gå förlorad, och åtminstone de högsta monaderna överlever de förbindelser i vilka de under ett jordeliv ingått, när dessa löses upp. "Om jag till min levnads slut verkar rastlös, så är naturen förpliktad att ge mig en annan tillvarelseform, om den nuvarande inte längre kan hysa min ande." Av de spridda och kanske icke alltid fullt samstämmiga yttranden man i denna fråga möter hos Goethe - delvis i refererade samtal, vilkas pålitlighet kan dras i tvivel - synes framgå att han hyst ett slags aristokratisk odödlighetstro. Fortvaron efter döden är ingenting för "det lägre monadpacket", som han en gång uttrycker sig. För att personligheten skall kunna fortleva måste man först bli en personlighet.

Goethes ställning till religionen kan inte sammanfattas i någon enkel formel. Han har kallats ateist och "hedning", och i dessa beteckningar ligger en viss sanning. Men själv kallar han sig också livet igenom en troende. Givetvis inte i kristen mening; även om han på gamla dar yttrar sig mycket positivt om den kristna etiken, är kristendomen oförenlig med han spinozism. Hans egen religion är i nära släkt med Spinozas *amor dei intellectualis,* den andakt man förnimmer då man uppgår i den gudomliga nödvändigheten. Men till de historiska religionerna intar han en tolerant hållning. Här närmar han sig rätt mycket Lessing. De historiska religionerna visar sin äkthet om de bär goda frukter, liksom ringens äkthet skulle visa sig däri att den gjorde sin bärare älskad av Gud och människor.

III

Kant och den kritiska filosofin

l. Mannen och verket

”Om oss själva tiger vi. Men vad den *sak* beträffar, om vilken det rör sig, kräver vi att människorna icke anser den blott som en mening utan som ett nödvändigt verk och är övertygade om att vi icke söker nya grundvalar för någon skola eller åsikt vilken som helst utan för mänsklighetens nytta och storhet. Så må man till eget gagn tänka på allas bästa och själv lägga hand med vid verket. Förhoppningsfullt må man blicka in i framtiden och icke frukta att den förnyelse, som vi begynt, skall vara övermänsklig och utan gränser. Må man söka förstå detta verk, ty det är i sanning slutet på och den rättmätiga gränsen för oändliga misstag.

Kant har satt dessa lord Bacons på en gång stolta och anspråkslösa ord på första bladet av den bok, varmed han åstadkommit den radikala omvälvning i det filosofiska tänkandet som faktiskt skiljer filosoferna i två skarpt avgränsade kategorier: de som filosoferar med Kant och de som filosoferar utan honom. Någon skarpare skiljegräns känner filosofins historia icke. Filosofer kan väl senare komma till helt andra och från Kant radikalt avvikande resultat; därpå kommer det icke an. Men man kan tryggt säga att det för varje tänkare efter Kant är ett oeftergivligt krav att grundligt *ta ställning* till hans problem, orientera sig efter dem. Många andra tänkare kan man gå förbi, som milstolpar på vägen, men icke den tänkare som först riktigt klart och medvetet ställt själva *tankens* problem. Man hade väl många gånger före Kant ställt frågan: Vad kan vi egentligen veta? Var finns den adekvata sanningen? Eller finns den över huvud? Är det sinnena som ger oss kunskap? Eller förståndet? Eller bådadera i förening? Sådana och liknande frågor hade man väl framkastat snart sagt så långt filosofins historia kan räknas tillbaka. Och de ingår allesammans i de grundproblem som sysselsätter Kant i Kritiken av det rena förnuftet, ”den tyska filosofins grundläggande bok” (Windelband) . Men de har alla samlats i en brännpunkt, fördjupats och skärpts. Den kritiska filosofin, vars grundläggare Kant är, är icke något ”system” i vanlig mening, icke någon ny metafysik utan en ny *metod att filosofera.* Kant står icke som den som en gång för alla besvarat de filosofiska frågorna och som vi blott behöver ”tolka” riktigt, men han står såsom en av de största problemställarna åt den moderna filosofin.

Om den mans liv och personlighet, som åstadkommit denna ”kopernikanska revolution” i filosofin, skall här icke talas mycket. Kants liv var ett stillsamt och till det yttre ringa liv, fyllt av arbete och meditation. Det finns ingenting uppskakande, ingenting tragiskt eller heroiskt i denne professors vare sig yttre eller inre öden. Punktligt och pedantiskt in i minsta detalj var hans dag reglerad, och den berömmelse som i äldre år kom honom till del förmådde intet ändra i hans tillbakadragenhet. Det sinne för ordning, sträng pliktuppfyllelse, sparsamhet och flit, som han ärvt från det pietistiska hantverkarhem där han vuxit upp, bevarade han under hela livet. Han var en utpräglad principmänniska, för vilken varje störande förändring i det utstakade dagsprogrammet var pinsam. Det kostade honom en svår självövervinnelse den dag han måste avskeda sin gamle trotjänare Lampe, som på sistone gjort sig omöjlig, och man känner näs-

tan hur handen darrat när den i anteckningsboken nedskrivit de innehållsmättade orden: 'Mer Name Lampe muss nun völlig vergessen werden." Och det var en svart dag i hans liv när han av en vän lockades från sitt arbete ut på en åktur, så svart att han hädanefter för att förebygga olyckans upprepande måste "göra sig två maximer: 1) att aldrig stiga upp i en vagn, som han icke själv förhyrt och över vilken han kunde bestämma, 2) att aldrig låta någon föra honom omkring på en åktur". - Kl. 5 på slaget varje morgon inträdde Lampe och förkunnade med ett stereotypt "Es ist Zeit" att professorns arbetsdag begynte. Han hade sträng tillsägelse att icke avlägsna sig förrän hans herre stigit upp och att icke ta minsta hänsyn till någon av denne uttalad önskan att få sova längre. Lika punktligt förflyter varje skede av dagen: vetenskapligt arbete, föreläsningar, måltider, promenader. Och samma punktlighet kännetecknade hans ekonomiska system. "Med lugnt och glatt hjärta", berättade han på sin ålderdom, "har jag alltid då någon knackat på min dörr, kunnat säga: Stig in. Ty jag var viss om att ingen fordringsägare stod där ute."

Likväl skulle ingenting vara mera felaktigt än att föreställa sig Immanuel Kant som en gammal ledsam perukstock. Alla samtida vittnesbörd talar för något helt annat, och vi kan se det även av hans skrifter, trots den tunga och tråkiga stil som särskilt de senare årens verk äger. Man har talat mycket om den glädje som alltid lyste ur Kants vackra ögon. Samstämmiga vittnesbörd skildrar Kant som en ovanligt fin och älskvärd sällskapsmänniska, och man tror gärna författaren till *Träume eines Geistersehers* därom. Ej sällan glimtar det till hos honom av den sokratiska ironi som innerst bottnar i sanningskärlek. Av Kant såsom universitetslärare har vi en skildring av Herder, som väl förtjänar anföras. "Jag har haft lyckan att känna en filosof, som var min lärare. Han var då i sina bästa år, han hade en ynglings glada lynne, vilket som jag tror ännu i hans sena ålderdom stod honom bi. Hans öppna, som för tänkande byggda panna strålade av outplånlig glädje och ljus, de tankemättade orden flödade från hans läppar, skämt, humor och kvicka infall stod honom till buds, och hans undervisning var det mest lärorika umgänge. Med samma intresse som han prövade Leibniz, Wolff, Baumgarten, Crusius och Hume och följde Newtons, Keplers och de övriga fysikernas undersökningar, tog han upp de vid denna tid utkommande skrifterna av Rousseau, hans Emile och hans Heloise, liksom varje ny naturvetenskaplig upptäckt som blev honom bekant, värdesatte dem och återkom ständigt till den fria naturkunskapen och till människans moraliska värdighet. Människosläktets, folkens, naturens historia, naturvetenskap och erfarenhet var de källor, ur vilka han öste för att göra sitt föredrag innehållsrikare. Intet som är värt att undersökas var honom likgiltigt; inga intriger, inga partier, inga fördomar, ingen personlig ärelystnad hade för honom den ringaste lockelse i jämförelse med strävan att finna sanningen och utvidga kunskapen. Han uppmuntrade och sporrade oss att tänka självständigt; despotism var främmande för hans sinnesart. Denne man, som jag nämner med största tacksamhet och högaktning, var Immanuel Kant."

Men bakom den principfaste pedanten, den fine världsmannen, den framstående universitetsläraren Kant stod det en annan och större: en man som mer än allt annat i himmel och på jord älskade rätt och sanning. Kant är ingen vän av stora ord; endast undantagsvis får hans patos en anstrykning av det sublima. Det finns ingenting hos honom av en Fichtes profetnatur, än mindre något av

en Schellings eller Schopenhauers konstnärliga temperament. I stället brinner hans ande med en fast och klar låga. Med alla sina egenheter och begränsningar, som sätter sin prägel på hans litterära stil, var Immanuel Kant en karaktär av sällsynt storhet och helgjutenhet. Ordning och lagbunden frihet var hans ledstjärnor i livet, de som i natur och samvete var föremål för hans stora vördnad och undran. Därför står med rätta hans egna ord på graven i Königsberg : *Stjärnehimlen över mig och den moraliska lagen inom mig.*

2. Vägen till den kritiska filosofin

Kritik av det rena förnuftet utkom 1781; Kant närmar sig vid denna tid sitt sextionde år. Många skrifter har föregått denna och sedan - en tioårig tystnad varunder filosofen utformar de kritiska tankegångarna. För att rätt kunna förstå dessa bör man se dem mot den historiska bakgrunden av Kants långa filosofiska utveckling. Man kan med en viss rätt säga att denna utveckling upprepar hela den föregående filosofiska utvecklingen i smått. Man brukar skilja mellan en ”dogmatisk” period, då Kant går i den rationalistiska metafysikens fotspår, en ”skeptisk”, då den engelska erfarenhetsfilosofin fångar hans intresse och kommer honom att stå kritisk mot de metafysiska tankegångarna, och slutligen en ”kritisk”, som stundom dateras från Kritiken av det rena förnuftet, stundom från ”inauguraldissertationen” om tiden och rummet såsom fenomenvärldens former, som kommit ett decennium tidigare. Men sådana indelningar blir alltid grova och schematiska. Människotankens utveckling fogar sig icke efter filosofiskt tillrättalagda schemata. Man har på senare tid starkt betonat *kontinuiteten* i Kants filosofiska utveckling, man har påvisat hur å ena sidan den kritiska problemställningen gör sig kännbar redan mycket tidigt och å den andra en rest av ”dogmatism” stannar kvar ännu in i de ”kritiska” skrifterna. I hela Kants utveckling fram till förnuftskritiken är det *en* tanke som icke lämnar honom någon ro, *ett* problem som han ger olika men tydligen av honom själv blott som provisoriska betraktade lösningar. Detta: *Kan den rena tanken utan stöd av erfarenheten producera vetande ur sig själv?* Eller är allt vad vi vet blott en produkt av erfarenheten? Det är således antitesen mellan rationalism och empirism som sysselsätter honom.

Det kan icke bli tal om att här i detalj följa Kant på hans tankars spännande och dramatiska utvecklingsgång. Blott några allmänna grundlinjer kan antydas.

Kant begynner som rationalist i Wolffs skola. Det är den matematiska kunskapstypen som för honom står som den fundamentala, på vilken all mänsklig kunskap måste bygga. Och han identifierar på rationalismens vis utan betänkande *existens* med *sann kunskap.* Detta ”ontologiska” tankemotiv kommer till uttryck i klassisk renhet i hans första filosofiska skrift, ”En ny belysning av den metafysiska kunskapens första principer” (1755) . Men samtidigt sticker här redan den kritiska frågan fram: Om det logiska tänkandet (i sista hand identitetssatsen) är vår enda kunskapskälla, måste då icke detta logiska tänkande för att kamma över från tanke till existens själv vara skapande? Här tycks rationalismen tvingas in i läran om monaderna, som icke har några fönster utåt

mot erfarenheten utan genom en förutbestämd harmoni producerar hela sin föreställningsvärld. Kant drar icke ut denna slutsats, men det kritiska problemet gör sin udd kännbar framför allt därigenom att samma skrift, som så rent genomför rationalismens grundprincip, riktar en värjstöt mot själva dess hjärta, drar en distinktion vars betydelse först senare skulle framstå i sin hela vidd: distinktionen mellan logisk *grund och följd* å ena, *orsak och verkan* å den andra sidan.

Rationalismen hade slagit samman de båda serierna. Vi minns Spinozas sats: idéernas sammanlänkning är densamma som tingens, dvs. serien av grunder och följder på tänkandets sida är densamma som serien av orsaker och verkningar på verklighetens sida. I själva verket är denna sats den grundval som bär upp den rationalistiska metafysikens systembyggnader, den brygga som denna metafysik sedan Parmenides' dagar slagit mellan *logos* och *fysis*, tänkande och varande. När Kant i sin filosofiska förstlingsskrift berömmer sig av att först "sorgfälligt" ha gjort denna distinktion (han har en föregångare i Crusius) anar han väl ännu icke dess revolutionerande konsekvenser. Men de skulle snart komma att visa sig.

Samma år som den "nya belysningen" av metafysikens grundprinciper utgav Kant sitt senare mycket omtalade verk "Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels". I naturvetenskapernas historia spelar det en framstående roll genom att för första gången ha hävdat en mycket omdebatterad uppfattning om solsystemets bildning ur nebulosan, en hypotes åt vilken Laplace ett halvsekel senare gav matematiskt exakt form. Sin filosofiska betydelse har det genom den däri klart uttalade anslutningen till den *mekaniska* naturförklaringen, som dock för Kant har två gränser: det organiska livet och frågan om materiens ursprung. Men liksom för Leibniz blir för Kant den mekaniska aspekten ingalunda oförenlig med den teleologiska utan blott ett led i denna, och underordnad densamma. Just tillvarons mekaniska lagbundenhet är ett vittnesbörd om dess ändamålsenliga byggnad. Det är en vis och god försyn som talar i naturlagarnas språk. Kant glider här, som vi redan förut anmärkt, in i samtidens vanliga teodicetankar. Man finner dem vidare utförda i skriften "Om den enda möjliga bevisgrunden för Guds tillvaro". Men här finner vi också Kant på god väg bort från den rationalistiska metafysikens upptrampade stigar.

Ty denna skrift är märklig därigenom att Kant här för första gången går till skarpt angrepp mot det *ontologiska* gudsbeviset, och därmed åter träffar den klassiska rationalismen på dess mest sårbara punkt. Ty detta ontologiska bevis står ju och faller med rationalismens grundförutsättning: den dogmatiskt accepterade identiteten mellan *tänka* och *vara,* mellan *begrepp* och *verklighet. Gudsbegreppet* innesluter (såsom begreppet om ett fullkomligt väsen) *existens;* således *existerar Gud* - det är dess tankegång, det är den slutsats med vilken man menar sig slå en brygga mellan tingens värld och tankarnas värld. Kant riktar redan här samma dråpslag, som han senare upprepat i förnuftskritiken, mot detta sätt att resonera. *Existens,* säger han, är icke någon *egenskap* hos ett ting. Det finns ingen brygga mellan existens och begrepp. Ett *begrepp* är vad det är, vare sig det existerar eller ej; denna fråga kan aldrig lösas genom att analysera begreppets bestämningar. I Kritiken av det rena förnuftet uttrycks samma tankegång med den berömda satsen: *begreppet* 100 daler är detsamma vare sig dessa finns eller ej. "Existens" tillägger ingenting *nytt* till själva begreppet.

Man kunde, säger Kant, lika väl med det ontologiska beviset demonstrera förefintligheten av ”den bästa bland världar” (ty denna värld måste ju vara fullkomlig och således existera) eller tillvaron av ”en katt med sex vingar, som bedriver matematiska studier” (blott man tillägger denna katt egenskapen fullkomlighet). - Det betydelsefulla i denna kritik ligger icke däri att Kant frånkänt ett klassiskt gudsbevis dess bevisande kraft utan däri att han *rivit upp bron mellan existens och begrepp* och därmed träffat den rationalistiska metafysiken i hjärtat.

I samma skrift om Gudsbevisen kommer Kant in på det s. k. fysikoteleologiska beviset, vilket från världens ändamålsenlighet sluter sig till en vis upphovsman till densamma. Det är väl värt att lägga märke till var tonvikten i detta ”bevis” här ligger för Kant. Det har, säkerligen med rätta, blivit sagt om honom att ”upplevelsen av Newton var hans stora, betvingande ungdomsupplevelse”. Man ser det i denna skrift. Ty långt ifrån att utgöra en stötesten för tron på en förnuftig världsstyresman är för Kant naturens *matematiska lagbundenhet* det stora eviga under, som förutan en sådan icke kan förklaras. ”Han trodde med rätta”, säger han om sin samtida, filosofen Maupertuis, ”att ett så genomgående sammanhang i tingens elementära natur vore en mycket hållbarare grund för antagandet av ett fullkomligt högsta väsen som orsak till allt i världen än alla iakttagelser av *olika tillfälliga* och *föränderliga* anordningar enligt speciella lagar.” Vad är alla tillfälliga små s. k. under, med vilka man vill stödja tron men i själva verket åstadkommer rakt motsatt verkan, mot detta stora och eviga under, att naturen *fogar sig efter matematiska kategorier?* Särskilt värjer sig Kant för den ”alltförmänskliga” tolkning av naturförloppet, som statuerar ett hemligt samband mellan fysiska orsaksserier och moraliska normer. ”En stads missgärningar utövar inte hemlighetsfullt inflytande på jordens förborgade eld, och den första världens yppigheter hörde icke till de verkande orsaker som kunde draga kometerna ur deras banor ned till sig.” Naturförloppet följer lagar som inte berörs av mänskliga syften och ändamål.

Men den tanken får för Kant icke såsom plägar vara fallet en udd mot försynstron : tvärtom ligger just gudomens storhet däri att små mänskliga syften och beräkningar och värderingar icke influerar på dessa eviga lagar eller rubbar ett enda sandkorn ur dess läge. Naturens matematiska lagbundenhet är det stora under som röjer Gud. Och den är det grundfaktum i vilket Kritiken av det rena förnuftet har en av sina utgångspunkter.

I skriften om gudsbevisen hade Kant angripit själva den rationalistiska metafysikens grundtanke, identiteten mellan tänkande och existens, logos och fysis, på vilken det ontologiska beviset är uppfört. Nu kommer den tid då han riktar grundskottet mot denna metafysiks *metod. Om* den universalmatematik, som denna metafysik eftersträvade, hade samma visshet som geometrin, varför ramlar då det ena systemet efter det andra? undrar Kant. Det måste bestämt vara något bakvänt med själva metoden i metafysiken. Vi måste bygga om från grunden. ”Inom alla förnuftssystem har alltid *något* blivit bestående och successivt tillvuxit. Matematiken behåller sitt förvärv, och dess förråd växer dagligen genom att något nytt tillkommer. Inom naturvetenskaperna har alltifrån Aristoteles och intill nu ständigt *något* blivit övrigt t. o. m. av falska system, sedan de sovrats; men metafysiken förintar sig själv fullständigt, i det att den ena giver plats åt den andra. *Grundvalen är icke undersökt;* vad man höll för grundval var endast de första stenarna, som man lade och som långsamt sjönk ned i en sumpmark. Detta nödgar oss *att fatta misstankar mot metoderna.”*

Varför är det egentligen så ställt att metafysiken, den viktigaste av alla vetenskaper, ensam gör på stället marsch, medan de andra vetenskaperna går framåt? Kunde man blott anteckna *en* enda verklig och bestående landvinning ... Sådana funderingar ligger nu liksom i luften, och vad Kant gör är egentligen blott att han fullföljer dem djupare och mera energiskt än samtiden. Vetenskapsakademin i Berlin utfärdar år 1763 följande prisfråga: ”Äro de metafysiska sanningarna i stånd till samma evidens som de matematiska, och av vilken natur är deras visshet?” Och Kant tar sig för att söka besvara den, ehuru hans svar nog blir något annorlunda än akademin väntat. Det formar sig till ett angrepp på den metafysiska universalmatematiken. Den matematiska metoden består däri att man *utgår från* vissa redan i tänkandet konstruerade och definierade begrepp utan att ta hänsyn till om de har motsvarighet i verkligheten eller ej. Matematiken rör sig, som Kant uttrycker det, med ”konstruerade begrepp a priori”. Men metafysiken kan icke slå in på den vägen, ty den övertar ju inga färdiga begrepp utan måste först underkasta dem en ingående analys. ”Det är världsvishetens (filosofins) uppgift att analysera begrepp, som är givna såsom förvirrade föreställningar, och fixera dem; men metafysikens uppgift är att förbinda och jämföra givna begrepp om storheter, som är klara och bestämda, för att se vilka slutsatser som kan dragas därur.” Alldeles reservationslöst vill Kant ännu icke förkasta den matematisk-konstruktiva metoden inom metafysiken. Men han yrkar energiskt på att den måste föregås av en noggrann begreppsanalys, som ännu icke företagits. Summan av resonemanget blir en maning till försiktighet, ett giv akt mot varje självförhävelse av metafysiken. Det är redan förnuftskritikern Kant som preludierar med ord som dessa: ”Jag vet att det finns många som anser filosofin vara mycket lätt i jämförelse med den högre matematiken. Men dessa kallar allt det för filosofi som står i de böcker som har denna titel. De filosofiska kunskaperna delar vanligen samma öde som meningarna och är som meteorer, vilkas glans icke ger något löfte om deras varaktighet. De försvinner, men matematiken förbliver. Metafysiken är utan tvivel den svåraste av alla mänskliga vetenskaper, men *någon sådan har ännu aldrig blivit skriven.”*

Bit för bit smular Kant sönder den rationalistiska metafysikens tankebyggnader. Han hade genom att lägga snittet mellan *grund-följd* och *orsak-verkan* träffat dess sårbaraste punkt. Han hade angripit dess matematiska metod och åtminstone ansett sig kunna påvisa att den innebure ett otillbörligt lättsinne, ett opererande med begrepp vilkas innebörd man icke gjort klart för sig. Nu kommer turen till det centrala ontologisk-metafysiska begreppet, *kausalbegreppet.* Humes inflytande börjar göra sig gällande och kan tydligt spåras från skriften *Versuch den Begriff der negativen Grässen in die Weltweisheit einzufiihren* av år 1763, en utomordentligt intressant avhandling, på vars innehåll vi tyvärr här icke närmare kan ingå. Här går det upp för Kant, liksom det tidigare gått upp för Hume, att det dock ligger något obegripligt i att om A existerar, B nödvändigt måste följa därur. ”Jag förstår mycket väl hur en följd sättes genom en grund efter identitetens regel, alldenstund den genom begreppsuppdelning befinnes vara innehållen däri. Hur emellertid något härflyter ur något annat men icke efter identitetsregeln, det är något som jag gärna skulle vilja få klargjort för mig.” ”Hur skall jag kunna förstå att *emedan något är, något annat också måste vara?* En logisk följd sättes egentligen blott därför att den är identisk med grunden ... Guds vilja innehåller realgrunden (orsaken) till världens

existens. Den gudomliga viljan är *ett.* Den existerande världen är *ett annat.* Och dock sättes det ena genom det andra . .. Ni kan analysera den gudomliga viljans begrepp bäst ni behagar, ni skall dock aldrig däri anträffa den existerande världen.” Hade Kant förut visat att ingenting genom analys av *begreppet* Gud kan avgöras om Guds *existens,* så visar han nu att om *orsaksförhållandet (t.* ex. det av metafysiken antagna förhållandet mellan Gud och världen) ingenting kan avgöras på rent logisk väg. Logiken kan icke inse det nödvändiga sambandet utom där något i sista hand kan återföras på ren identitet.

Därmed är den metafysiska tankebyggnaden söndersmulad från grunden. Kant står själv en smula häpen inför sitt verk, men det faller honom icke in att gråta på ruinerna. Människoförnuftet måste *resignera* - det är nu hans paroll. Icke som skulle vi upphöra att söka efter sanningen, men så att vi måste inse hur mycket falskt gods som myntas ut som sanning. Det är den sokratiska visdomen, till vilken Kant når fram. Han bekänner som den enfaldige vise från Aten: Ett vet jag, att jag hittills ingenting vet. Och liksom denne klär han denna sin uppfattning i ironins dräkt. Som en gång Sokrates över sofisterna, så ironiserar han nu över de ”grundliga filosoferna, som dagligen blir flera”, dessa filosofer som vet så mycket om de himmelska och höga tingen, om Gud och själen och världsalltet och änglarna. ”Jag”, säger Kant, ”som icke gör någon hemlighet av svagheten i min insikt, till följd varav jag i allmänhet vet allra minst om just det som alla människor lättast tror sig förstå, smickrar mig med att jag till följd av denna min oförmåga har rätt att söka hjälp hos dessa stora andar, på det att deras höga visdom må utfylla de luckor som min bristande insikt lämnar övriga.”

I den geniala skriften *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766) låter Kant hela den stillsamma men salta ironi, över vilken han förfogar, sprudla över den dogmatiska metafysiken. Den som begynner studiet av Kant borde börja med denna skrift; sedan de platonska dialogernas dagar har måhända filosofins historia icke många att uppvisa som är på en gång så roliga, så utsökta i sin satir, så tankeväckande.

Den svenske andeskådaren Emanuel Swedenborg är den som ger Kant närmaste anledningen till denna skrift, som kan betecknas som ett muntert förspel till förnuftskritikens allvarliga utredningar. Kant hade fått motta åtskilliga förfrågningar om sin mening rörande de visioner av den andra världen som denne i sina sällsamma skrifter upprullat; saken intresserade honom, och han förskaffar sig Swedenborgs *Arcana* och underkastar sig mödan att plöja igenom dessa ”åtta kvartband fulla av vanvett”, som han senare uttrycker sig. Med sin skrift gör han sig på ett lustigt sätt kvitt de besvärliga frågarna. Men detta är dock blott ett bisyfte. Ty Kants geniala grepp ligger just däri att han slår två flugor i en smäll: Swedenborgs ”svärmeri” och den dogmatiska metafysiken. Vad har de att skaffa med varandra, frågar man kanske. Jo, det att båda *försöker överskrida sinnevärldens gränser,* Swedenborg genom föregivna andeuppenbarelser och metafysiken genom lika illusoriska slutledningskedjor. Den förre gör med sin ”transcendentala epilepsi” extatiska resor i andevärlden, den senare vet också i kraft av ”matematiska deduktioner” en hel del att berätta om de himmelska tingen. Kant varnar liksom senare Tegnér för att tro ”vad skeppare förtälja om oerhörda ting som de erfarit, om världens gåta äntligt löst av dem”. Även jag, säger Kant, skulle väl kunna begagna metafysikerns patent och be-

rätta en del om andevärlden. Och så parodierar han skolfilosofins metod i denna dråpliga passus: ”Varför skulle det inte kunna tillåtas också mig att tala i den akademiska tonen, vilken är mycket mera avgörande och befriar såväl läsaren som författaren från varje eftertanke, som förr eller senare endast måste föra båda till en förarglig obeslutsamhet? Det är sålunda så gott som bevisat, eller: det skulle kunna bevisas med lätthet, om man ville vara utförlig, eller ännu bättre: det skall framdeles, jag vet icke när och icke var, ledas i bevis att människosjälen även i detta livet står i en oupplöslig gemenskap med andevärldens immateriella substanser, att den växelvis påverkar dessa och mottager intryck från dem osv.” - Kant har nu på allvar vaknat ur den ”dogmatiska slummern”, och hans satir mot dogmatismen är visserligen fint beslöjad men därför icke mindre bitande. Så här lyder hans omdöme om dessa metafysiska begreppskonstruktioner, med vilka man tror sig kunna bygga Jakobsstegar mot himlen: ”Man måste veta att all kunskap har två ändar, den ena *a priori,* den andra *a posteriori.* Visserligen har naturvetenskapsmän på senare tid ofta ansett att man måste begynna i den sistnämnda ändan, och trott sig kunna hugga tag i vetenskapens hala ål i stjärten, i det de sökt skaffa sig noggranna erfarenhetskunskaper och från dem så småningom sökt stiga upp till högre och allmännare begrepp. Men ehuru detta visst inte torde vara så dumt handlat, är det i alla fall inte på långt när tillräckligt lärt och filosofiskt. Ty man stöter på detta sätt snart på ett *varför,* på vilket inte längre något svar kan lämnas, något som skulle göra en filosof lika litet heder som om en köpman, då det vore fråga om att lösa en växel, förbindligast både en komma igen en annan dag med anmaningen. Därför har skarpsinniga män för att undvika denna olägenhet begynt från den motsatta yttersta ändan, dvs. från metafysikens högsta spets. Men då råkar man ut för en ny svårighet, nämligen den att man börjar, jag vet icke *var* och kommer, jag vet icke *varthän,* och att man under slutsatsernas utvecklingsgång aldrig stöter på erfarenheten. Ja, det förefaller som om Epikurs atomer, sedan de fallit en evighet, snarare en gång av en tillfällighet skulle kunna sammanträffa för att bilda en värld än de allmännaste och mest abstrakta begreppen för att kunna förklara en sådan. Då alltså filosofen väl förstod att hans förnuftsgrunder och den verkliga erfarenheten som parallella linjer väl kunde fortsätta i det oändliga att löpa jämsides utan att någonsin sammanträffa, har han liksom genom ett hemligt avtal kommit överens med de andra att var och en med sin metod skall välja sin utgångspunkt och därpå icke i en rät linje av slutledningar utan med en omärklig *lutning* i bevisgrunderna, i det man förstulet sneglar efter vissa erfarenhetens vittnesbörd, leda förnuftet så att de just måste träffas där varest den trohjärtade lärjungen minst väntat det, och visa det varom man på förhand visste att det skulle bevisas. Denna väg kallar de sedan vägen a priori, ehuru den genom utsatta vägmärken oförmärkt dragits mot punkten *a posteriori,* och ehuru den, som begriper konststycket, inte rimligtvis bör förråda mästaren.”

Trots sin skenbara reverens för metafysikerna, de ”stora andarna”, har Kant, som man tydligt finner, hela sin sympati på deras sida som ”hugger vetenskapens hala ål i stjärten”, dvs. hos erfarenhetsfilosoferna. Bättre *en* ordentlig kunskap, som dessa på ärlig väg skaffar oss, om den också är trivial och obetydlig, än de andras förmenta höga sanningar, som är funna genom bevis som ingenting bevisar eller med kunskapsförmågor som blott är tomma inbillningar. Och vad dessa sistnämnda angår, så gör Kant den spetsiga insinuationen att de fått sin höga visdom om de himmelska tingen för ett mycket högt pris, nämligen för priset av sitt vanliga jordiska förnuft. ”Ty av allt att döma kan en åskådlig kunskap om den andra världen i detta livet

blott uppnås genom att man i ersättning lämnar något av det förnuft man så väl behöver *i denna* världen. Jag vet för min del ej heller riktigt om ens vissa filosofer är helt och hållet befriade från denna hårda betingelse, då de är så ivrigt upptagna av att rikta sina metafysiska synglas mot dessa ting därifrån; åtminstone missunnar jag dem icke deras upptäckter. Jag fruktar fastmer att någon klok men föga respektfull man skulle kunna göra en liknande insinuation som Tycho Brahes kusk gjorde, då astronomen menade sig nattetid efter stjärnorna kunna finna den kortaste vägen: *Gode herre, I mån väl förstå er på de himmelska tingen, men här på jorden ären I en narr."*

Vi måste resignera - det är den visdom som Kant icke tröttnar på att inskärpa. Vetenskapen begynner med höga anspråk och en obegränsad intellektuell optimism, men då den trampat ut barnskorna kommer det en mognadens tid, då den säger lugnt och glatt, liksom Sokrates bland marknadsvarorna: "Hur mycket finns det icke som jag *icke* behöver!" - Har då metafysikens irrvägar varit alldeles gagnlösa? Nej, de måste en gång genomvandras, för att vi skulle lära oss förstå hur komplicerade de yttersta frågorna är och hur tätt mörkret står omkring oss.

Kant är så långt ifrån att mena att denna teoretiska resignation rörande livet efter detta och de "himmelska tingen" skall försvaga våra moraliska krafter att han tvärtom - med Spinoza, Shaftesbury, Diderot och Lessing - håller före att moralen först då blir äkta, när alla bitankar på konsekvenserna på andra sidan hålls borta. Tron på ett kommande liv måste grundas på den moraliska känslan, icke denna på tron på ett kommande liv. Det är redan postulattanken, sådan den senare skulle utföras i Kants etik och religionsfilosofi, som här dyker upp. "Är det kanske bara därför ett gott att vara dygdig, att det finns en annan värld, eller kommer inte de goda handlingarna snarare en gång att belönas just för det att de i och för sig själva var goda och dygdiga? Finns ej i människans hjärta omedelbara sedliga föreskrifter, och måste man för att här förmå henne att uppfylla sin bestämmelse nödvändigt sätta an hävstängerna mot en annan värld? Förtjänar väl den att kallas redlig och dygdig som gärna skulle vilja hänge sig åt sina älsklingslaster, om blott ej straffen i en annan värld avskräckte honom, eller måste man inte snarare säga att han visserligen skyr ondskans utövande men likväl hos sig alltjämt ger näring åt den onda sinnesarten, att han älskar den fördel som de till det yttre dygdiga handlingarna medför, men hatar dygden själv?"

Här möter vi Kant, som eljest icke är sentimental och ofta icke utan giltiga skäl fått uppbära klander för moralisk rigorism, på samma stigar som de engelska *moral-sense-filosoferna* och Rousseau. Det är hjärtats religion vars talan han för. Den enfaldiga lydnaden mot moralens bud i samvetet är honom mera värd än metafysikernas klyftiga spekulationer om livet bortom graven. Gör din plikt i *detta* livet, arbeta och stå på din post och låt försynen sköta resten - det är den kloka och manliga maning vari skriften om andeskådarnas och metafysikernas drömmar mynnar ut. "Låt oss därför", så slutar Kant, "överlämna alla högröstade läromeningar om så avlägsna ting åt sysslolösa huvudens spekulationer och omsorger. De är oss i själva verket likgiltiga, och det tillfälliga sken av sannolikhet som grunderna för och emot till äventyrs kan få, är kanske avgörande för filosofskolornas bifall men svårligen för de redligas öde i en annan värld. Det mänskliga förnuftet har icke fått tillräckligt starka vingar för att kly-

va de moln som skymmer den andra världens hemligheter för våra blickar, och den vetgirige, som är ivrig att få upplysningar därom, får man ge det enfaldiga men högst naturliga rådet att det är bäst att han ger sig till tåls tills han kommer dit själv. Men då vårt öde i en kommande värld förmodligen högst väsentligt beror av hur vi förvaltat våra åligganden här, så vill jag sluta med de ord som Voltaire låter sin ärlige Candide efter så många onyttiga skoltvister yttra: *Låt oss sörja för vår lycka, gå ned och arbeta i trädgården."*

Denna uppfattning om moralens förhållande till religionen har Kant aldrig lämnat; hans religionsfilosofi är i grunden endast en regelrätt utveckling av denna. Vad en människa tror i fråga om ting som ingen kan veta är icke avgörande. Men väl är den redliga viljan att göra det goda och rätta något, som borgar för en kommande värld. Moralens bud är icke absoluta, *emedan* de är Guds vilja, men väl är deras absoluta natur en vink om deras transcendenta ursprung. Vi känner igen tanken från Platons Euthyfron, den dialog som först uppställer den stora frågan: ”Är det goda gott, därför att gudarna vill det, eller vill gudarna det, därför att det är gott?” Kant tvekar lika litet som Platon om svaret.

Det ser ut som om Kant med de ovan anförda orden hade tagit ett definitivt farväl av all metafysik. Så har man också ofta fattat honom, men det är knappast riktigt. Det är sant att Kant manar tanken till ödmjuk resignation; men när man kallar honom skeptiker eller agnostiker får dessa ord i varje fall icke brukas i annan betydelse än om t. ex. Sokrates. Kant upplever skepticismen, men han upplever den icke på Voltaires frivola sätt, icke heller som Montaigne för att slå sig till ro med tvivlet såsom en god huvudkudde, utan djupare och allvarligare. Vi måste fram till den, men vi måste också *igenom* den, det är Kants ställning. Vi får icke smyga oss förbi den med metafysiska skenargument eller med föregivna uppenbarelser, som i alla fall aldrig kan få någon allmängiltig beviskraft utan blott reduceras till subjektiva övertygelser. Vad som krävs är ett sokratiskt *känn dig själv i* ordets djupaste mening. Efter att så länge ha spekulerat i de högre rymderna måste nu äntligen människotanken på fullt allvar rikta blicken inåt mot sig själv. Den måste lära känna vad dess kunskapsförmåga principiellt sett förmår och vad den icke förmår. Med vad rätt tillägger man vissa omdömen predikatet *sanning,* och vad innebär detta? Det är ingenting mindre än sanningsvärdet självt som står på spel. Och Kant lagar sig småningom i ordning att väga detta värde på sin kritiska guldvåg.

När han skriver sin satir mot Swedenborg och metafysikerna har han redan hela problemhärvan klar för sig. Men det blir först småningom klart för honom *hur* intrasslad och svårutredd den i själva verket är. När han år 1770 utger sin s. k. inauguraldissertation, ett professorspecimen ”Om formerna och principerna för sinne- och förståndsvärlden”, har han börjat nysta upp en ända. Men arbetet skulle bli mycket svårare än han tänkt sig. Det för honom, såsom man kan se av dissertationen, ånyo in i rationalismens labyrinter. Han har vrakat för mycket, han tar upp igen och reviderar, och framför allt: det går nu mer och mer upp för honom att själva *erfarenhetskunskapen* är insprängd med rationella element, som det gäller att renodla och undersöka. *Erfarenhetskunskapen blir för Kant till problem* på ett sätt som aldrig hos någon föregående tänkare. Titeln ”Kritik av det rena förnuftet”, som det stora verket slutligen bär, kunde ha ersatts med ”Kritik av erfarenhetskunskapen”. I själva erfarenhetskunskapen har Kant funnit ett mystiskt element, som han beteck-

nar som *”de syntetiska omdömena a priori”*. Här är frågans kärnpunkt: Hur är dessa möjliga? Och utifrån det problemet rullar Kant upp hela förnuftskritikens tankehärva, till vilken vi nu vänder oss.

3. Kritiken av det rena förnuftet

I en tung och ohanterlig begreppsapparat för Kant fram sina undersökningar i förnuftskritiken; det är icke *enbart* det svåra ämnets skull att den blivit en så utomordentligt svårläst - och låt oss utan tvekan tillägga: En så ovanligt tråkig bok. Nybörjaren står rådlös inför den. Man måste känna dess ledande idéer för att få klarhet i tankegångarna, och först *sedan* man genom refererande framställningar skaffat sig en allmän överblick kan man med behållning fördjupa sig i verket självt. - Det säger sig självt att vi här icke kan ge något verkligt begrepp om tankerikedomen i denna skrift, än mindre följa den in i alla dess labyrinter och minst av allt diskutera de tusen och ett tolkningsförsök som man, genom att olika hos Kant antydda tankemotiv skjutits i förgrunden, bestått densamma. För oss kan det endast komma an på att så skarpt som möjligt få fram själva grundtankarna, och detta om möjligt i ett språk som befriats från den kantska terminologins oerhörda belastning.

Kant begynner med att konstatera att all vår kunskap tar sin början med erfarenheten. Det låter som den rena empirismen. Vi har inga ”medfödda ideer”, det är Kants bestämda åsikt. Och den bör man hålla i minnet gentemot alla tolkningar i den motsatta riktningen, för vilka begreppet *a priori* varit utsatt hos Kant. Kunskapen är faktiskt utan det innehåll som kommer in genom sinnena tom som en oskriven tavla; den kan icke spinna ut något ur sig själv.

Men nu kommer antitesen. Vi erinrar oss Leibniz’ formel: ”Intet är i intellektet som icke förut varit i sinnena, *utom intellektet självt.”* Det kunde kanske förhålla sig så att visserligen allt *innehåll i* vår kunskap stammar från sinnesintrycken, men vi får icke glömma att denna kunskap framträder *formad i* vissa egenartade ordningar och samband. Ett kaos av sinnesförnimmelser vore ännu ingen kunskap. Sådan blir först till i *omdömena,* dvs. först när detta kaos tar form. Och varifrån dessa former? Ur erfarenheten? Det är icke på förhand givet, och det är desto mindre troligt som *erfarenheten själv* först genom dessa ”former” tycks bli erfarenhet. Det som är *förutsättning* för erfarenheten kan ju icke rätt gärna stamma ur denna. ”Om än all vår kunskap *börjar med* erfarenheten, så härrör likväl därför icke nödvändigt all sådan *ur* erfarenheten. Ty det kunde väl förhålla sig så att själva vår erfarenhetskunskap vore sammansatt av sådant som vi mottager genom intrycken, och sådant som vår kunskapsförmåga (med sinnesintrycken blott såsom föranledande orsaker) tillsätter av sitt eget, vilken tillsats vi icke särskiljer från detta grundstoff, förrän långvarig övning har gjort oss uppmärksamma därpå och skickade att utsöndra detsamma.”

”Det kunde väl förhålla sig så” - och det är just Kants påstående som bildar utgångspunkten för kritiken, att det *faktiskt* förhåller sig så. Det finns ett ele-

ment i själva sinneskunskapen som Kant vill åt, någonting som icke kan förklaras ur sinnesförnimmelserna. Låt oss undersöka våra *omdömen* från synpunkten av deras förhållande till erfarenheten, så skall vi måhända kunna renodla det rationella elementet i denna.

1) Vi får då först räkna med en klass av omdömen som Kant kallar *analytiska,* ”Erläuterungsurteile” (man har föreslagit termen *utrednings*omdömen på vårt språk). De innebär blott att man om ett begrepp utsäger vad som redan ligger outtalat i själva begreppet. ”Triangeln är en tresidig figur” är ett sådant omdöme, ty egenskapen tresidig är redan inbegripen i begreppet triangel. Jag utvidgar således icke genom detta omdöme min kunskap, jag aktualiserar blott för mitt medvetande en viss sida av begreppet. Jag plockar fram ur det vad jag förut lagt in i det. Naturligtvis kan ett och samma omdöme för den ene vara analytiskt, för den andre innebära en verklig utvidgning av hans kunskap; det beror helt och hållet på vad han själv förut lagt in i begreppet.

De analytiska omdömena rymmer intet problem för kunskapskritiken. Deras struktur är självklar. Men vi får icke heller genom dem veta något i egentlig mening nytt, och bestode vårt omdömesförråd blott av sådana, skulle vi aldrig komma över identiteten A är A.

2) Säger jag däremot t. ex.: ”Kroppar utvidgas av värme”, så lägger jag en ny bestämning till begreppet kropp, som icke förut innehölls i begreppet. Jag ut*vidgar* min kunskap genom detta omdöme. Det är ett *syntetiskt* omdöme, ”Erweiterungsurteil” (utvidgningsomdöme) enligt Kants terminologi. Alla på erfarenheten grundade omdömen är syntetiska. Kant kallar dem syntetiska omdömen *a posteriori.* Icke heller dessa omdömen är något problem för kunskapsteorin. Men nu kommer det gåtfulla:

3) Det visar sig nämligen att det faktiskt finns en klass av omdömen som varken är analytiska eller syntetiska *erfarenhetsomdömen.* Att vi följaktligen har sådana omdömen som *utvidgar* vårt vetande utan att tillskottet hämtas från sinnesintrycken. Vi har syntetiska omdömen *a priori.* Och de har vissa egenskaper som skiljer dem från erfarenhetsomdömena. De sistnämnda säger blott att något *är* så. ”Detta träd är grönt.” Men de syntetiska omdömena *a priori* säger att det *måste* vara så, att det på något sätt innebure en motsägelse eller orimlighet att tänka sig att de icke vore så. Hur vet vi t. ex. att *varje förändring förutsätter en orsak?* Därför, svarar man kanske, att vi alltid iakttagit det i erfarenheten och att vi väntar att vad som hittills skett också alltid framdeles skall ske. Så hade ju Hume resonerat. Men Kant godtar icke resonemanget. Vad erfarenheten *hittills* har visat kan ju en framtida erfarenhet vederlägga. Men satsen ”varje förändring förutsätter en orsak” har för oss en annan visshet än blott den *faktiska.* Ty ehuru vi naturligtvis i varje särskilt fall blott genom erfarenheten kan avgöra vilken orsak som åstadkommit förändringen, vet vi dock *före all erfarenhet* att det *måste* finnas en orsak till förändringen. Naturligtvis bör vi rätt förstå detta ”före”: det rör sig icke om vad som är före eller efter i *tiden* utan om det logiskt primära. Om någon invänder: Man skulle dock aldrig ha kommit att formulera orsakslagen eller bli medveten om den utan att man genom erfarenheten visste att det alltid förutsätts en orsak där något förändras, skulle Kant ingenting ha att invända. Vad han vill ha sagt är blott att beviset för orsakslagens *giltighet* icke hämtas ur erfarenheten. Naturvetenska-

pen *förutsätter* den såsom universell och allmängiltig och skulle utan denna förutsättning icke kunna ta ett steg framåt. Men *bevisa* den kan den icke. Om man sade till en naturvetenskapsman så här: Varför söker ni efter orsaken till denna företeelse, då det ju dock kanske kunde tänkas att skeendet i detta fall är orsakslöst? så skulle han blott kunna svara: I samma ögonblick jag gjorde det allra ringaste medgivande åt en sådan sats skulle jag ha upphävt den *grundförutsättning* varpå hela min vetenskap vilar. *Bevisa* att orsakslagen *alltid* måste gälla kan jag visserligen icke. Det är en förutsättning som jag dogmatiskt måste acceptera och vars förklaring jag måste lämna åt kunskapskritikern.

När nu Kant anställer en generalmönstring med vetenskaperna, finner han att vi måste räkna med tre klasser av sådana omdömen.

a) Först har vi hela *matematiken,* geometrin och aritmetiken. Den är helt och hållet byggd på syntetiska omdömen *a priori. Vi* minns hur det var en grundupplevelse för Platon, detta sällsamma faktum att matematiken ger oss en visshet som icke är hämtad ur erfarenheten, en visshet som Platon icke visste sig någon annan råd att förklara än så att den matematiska kunskapen är en återerinring ur ett föregående liv. Kant stöter på samma gåtfulla urfaktum. Hur vet vi att 5 och 7 är 12 ? Därför att vi alltid sett att fem stenar och sju stenar blir tolv stenar osv.? Ja, kanske, om vi ser på det *psykologiska* förloppet. Men erfarenheten kan aldrig utgöra någon borgen för att satsen 5 + 7 = 12 *alltid* och *nödvändigt* gäller. Ty vad erfarenheten hittills visat kan en framtida erfarenhet vederlägga. Satsens absoluta *giltighet* kan sålunda aldrig bevisas ur erfarenheten. - Men kanske det är ett analytiskt omdöme? Det kunde till en början se så ut, medger Kant. Men tänker man närmare efter, så finner man att i begreppen *fem* och sju och begreppet om deras addition *icke* på något sätt begreppet tolv innehålls. ”Den aritmetiska satsen är sålunda ständigt syntetisk, vilket man klarare kommer till insikt om, ifall man tager något större tal, varvid det klart och tydligt framgår att hur vi än vill vrida och vända på våra begrepp, vi utan att taga åskådningen till hjälp aldrig skulle kunna finna summan enbart genom att sönderdela våra begrepp.” Detsamma gäller om geometrin. ”Att den räta linjen mellan två punkter är den kortaste är en syntetisk sats. Ty mitt begrepp om den *räta* linjen innehåller ingenting som rör längd, utan endast en kvalitet. Begreppet *den kortaste* kommer således till som något fullkomligt nytt och kan icke genom någon som helst sönderdelning framdragas ur begreppet *rät linje.* Här måste alltså åskådningen tagas till hjälp, och endast genom den blir syntesen möjlig.”

b) Så har vi de syntetiska satserna *a priori i* vad Kant kallar den *”rena naturvetenskapen”.* Kant begagnar uttrycket ”ren” i detta sammanhang alltid i betydelsen *icke ur erfarenheten tagen. Vi* har förut nämnt exempel på en sådan sats: varje verkan förutsätter en orsak. Kant anför ett par andra, som dock måhända är tämligen diskutabla. ”Materiens kvantitet förblir oförändrad vid alla förändringar inom den materiella världen”, och ”verkan och återverkan måste ständigt vara varandra lika”. Den förstnämnda satsen åtminstone, den om materiens konstans, har ju ansetts i behov av experimentell kontroll, och den modernaste fysiken har rent av bestritt dess giltighet. Men vill man pröva Kants mening, får man inte pressa dessa exempel alltför hårt. Kärnfrågan är denna: Bygger icke naturvetenskapen på vissa förutsättningar, vilkas giltighet den icke kan bevisa? Ifrågasätter man deras giltighet, så faller hela naturupp-

fattningen sönder. Hur sedan dessa satser formuleras ligger mindre vikt vid. Än i dag står här filosofer och naturforskare vid besvarandet av denna fråga i skilda läger.

c) Så skulle vi till slut få räkna med ännu en grupp syntetiska satser *a priori,* nämligen de metafysiska. Ty metafysiken *vill ju utvidga* vår kunskap, eljest vore den icke någon vetenskap. Och den vill gå utöver erfarenhetens gränser, eljest vore den icke metafysik. Den måste alltså vädja till omdömen som är syntetiska och dock icke hämtade ur verkligheten. - Men frågan är om en sådan metafysik verkligen finns eller kan finnas? Kant hade tidigare sagt: Metafysiken är den svåraste av alla vetenskaper, men den har heller aldrig blivit skriven. Nu ställer han saken mera på sin spets: *Kan* över huvud en metafysik som vetenskap skrivas? Finns det metafysiska syntetiska satser *a priori?* ”Man kan och måste”, säger han, ”betrakta alla hittills gjorda försök att på *dogmatisk väg* få en metafysik till stånd såsom ogjorda; ty vad som i det ena eller andra finnes av analys, dvs. av enbart sönderdelning av de begrepp som *a priori* innebor i vårt förnuft, utgör ännu alls icke syftet med utan blott ett förarbete till den egentliga metafysiken, som avser att syntetiskt vidga sin kunskap *a priori,* och duger icke för detta syfte, emedan det blott visar vad som utgör innehållet i dessa begrepp, däremot icke hur vi a priori skall komma till sådana begrepp för att därefter kunna bestämma deras giltighet med avseende på föremålen för all kunskap över huvud. Det vill också blott en ringa grad av självförnekelse till för att uppgiva alla dessa anspråk, då förnuftets oförnekliga och vid det dogmatiska förfaringssättet även oundgängliga motsägelser mot sig självt redan för lång tid sedan berövat metafysiken dess anseende.” - Således: två klasser av syntetiska omdömen a priori, matematiken och den ”rena naturvetenskapen” står fast. En tredje klass är hypotetisk. Och det problem som det gäller att lösa är detta: *Hur är syntetiska omdömen a priori möjliga?* Eller m. a. o. hur kan vi vidga vår kunskap utan att hämta detta tillskott ur erfarenheten? Det sönderfaller enligt det ovanstående i dessa tre frågor:

Hur är matematik som vetenskap möjlig?

Hur är ren naturvetenskap möjlig?

3) Hur är metafysik som vetenskap möjlig?

Vänder vi oss nu först till frågan nr i, så blir problemet först, varom egentligen matematiken handlar, vad dess *objekt* är. Kant svarar: Matematiken har såsom geometri sitt objekt i *rumsformen,* såsom aritmetik i *tidsformen.* Det förstnämnda torde utan vidare vara klart. Vad det sistnämnda angår, så måste man besinna att *talserien,* som är aritmetikens föremål, baserar sig på en kontinuerlig succession (1 + 1 + 1 ...), liksom rumsformen på ett kontinuerligt bredvid vartannat. Urtypen för den kontinuerliga successionen är *tiden,* liksom urtypen för ett kontinuerligt bredvid vartannat är *rummet.* Frågan om matematikens möjlighet befinns således vara en fråga om *rummets och tidens väsen.* Denna fråga undersöker Kant i första avdelningen av kritiken, den ”transcendentala estetiken”.

Vad är rum och tid? Är de *ting* utanför oss, självständiga ”väsen”? Nej, ty då vore geometri och aritmetik *erfarenhetsvetenskaper.* Man skulle då i varje särskilt fall på *erfarenheten* behöva pröva giltigheten av en geometrisk eller aritmetisk sats. Detta är, som vi har sett, icke fallet. De matematiska satsernas egenart ligger just däri att de är *oberoende* av erfarenheten. Man kan t. o. m. påstå att en experimentell prövning av dem *aldrig* är möjlig. Ty några fullständiga trianglar eller cirklar existerar icke i verkligheten. Likväl tvivlar ingen på deras visshet. De *gäller för* all erfarenhet men är icke *hämtade ur* erfarenheten.

Rum och tid kan icke vara *empiriska* åskådningar även av det skälet att de är *nödvändiga* och *allmängiltiga. Vi* kan successivt tänka bort den ena föreställningen efter den andra ur rummet och tiden. Men de blir dock kvar som tomma former. Detta tyder på att de icke är något som existerar *oberoende av vårt medvetande.* Ty vore detta fallet, så finns det intet skäl varför vi inte skulle kunna abstrahera ifrån dem. Till samma slutsats kommer man genom att reflektera över rummets och tidens *oändlighet. Vi* kan icke tänka oss någon gräns för dem. Vore de empiriska föremål, något slags tomma behållare existerande - var? (vi nödgas ge det orimliga svaret: I rummet och tiden), så skulle detta vara oförklarligt.

Vad är rum och tid? Kants svar lyder: *Rena åskådningsformer a priori.* Dvs. är icke *egenskaper* hos tingen utan former som *vårt medvetande* ordnar sina föreställningar i. Rum och tid är således icke något som finns, om vårt medvetande tänks bort. De är *vårt* nödvändiga och allmängiltiga sätt att se tingen. Allt som faller inom vår synkrets ordnas i rummets och tidens former. Detta förklarar det gåtfulla förhållandet att rum och tid å ena sidan icke är föremål för erfarenhetskunskap, å den andra *gäller för* all erfarenhet. Rum och tid, så uttrycker Kant även saken, har ”empirisk realitet men transcendental idealitet”. (Termen ”transcendental” brukas ofta och detta även av Kant i något olika betydelse. Närmast betecknar en transcendental undersökning en sådan som rör det aprioriska elementet i vår kunskap och dettas förhållande till erfarenhetskunskapen. Transcendental är således motsatsen till *empirisk.* Men stundom används det, även av Kant, i samma betydelse som *transcendent,* dvs. metafysisk, överstigande all erfarenhet. ”Transcendentalfilosofin” är den filosofi som rör sig på själva gränsområdet mellan det empiriska och det metafysiska och söker utstaka detta.) De är former för *fenomenvärlden,* dvs. för *vår* erfarenhet men däremot icke för *”tinget i sig”,* för det gåtfulla *något,* som på ett eller annat sätt måste tänkas ”bakom” verkligheten sådan den ter sig för oss. Vi är bundna av rums- och tidsformerna och deras lagar; så snart något är verklighet *för* oss har det redan dessa former. Däremot kan vi intet veta om verkligheten oberoende av vårt medvetande, tinget i sig. Det är och förblir ett okänt X. Vi står vid vårt vetandes *principiella* gränser.

Man bör här än en gång varna för ett vanligt missförstånd av Kants lära om de *aprioriska* rums- och tidsformerna, som ofta möter i de populära handböckerna och till vilket Kants eget uttryckssätt måhända icke är alldeles utan skuld. Denna lära har intet med *psykologiska* resultat att skaffa. Psykologer har debatterat frågan huruvida rumsformen är *medfödd* eller om den först utbildas genom erfarenheten. Det nyfödda barnet ser t. ex. troligen tingen utbredda i en tvådimensionell yta, men har ännu ingen djupdimension i sin rumsuppfattning. Det berör icke det ringaste Kants lära hur det definitiva svaret på dessa frågor ut-

faller. *A priori* betyder icke för Kant *till tiden* oberoende av erfarenheten utan till sin *giltighet* oberoende av denna. Även om vår rumsuppfattning - en åsikt åt vilken Kant f. ö. synes luta - först utbildas genom erfarenheten, så är därför icke geometrins satser till sin giltighet beroende av denna. De är i *denna* mening *aprioriska.*

Här har vi således resultatet av den berömda undersökningen i den ”transcendentala estetiken”, denna ”diamant i Kants krona”, såsom Schopenhauer säger, denna allbekanta åsikt om fenomenet och tinget i sig, som begränsar vårt principiella vetande till det förra och därmed med ett djärvt snitt omöjliggör den *gamla* metafysikens spekulationer över verkligheten ”i och för sig” men på samma gång öppnar obegränsade rymder för tro och aning. Ofta dogmatiskt accepterad, lika ofta motsagd är den än i dag ett omtyckt ämne för filosofiska debatter, och gång på gång har spekulationen på en eller annan väg sökt bryta ned dessa murar med vilka Kant omgärdat vårt vetande. Men varje sådant försök kräver en uppgörelse med de argument med vilka Kant slagit fast sin lära. Och den är förvisso icke lättvindig.

Kant har nu besvarat den första frågan: Hur är ren matematik möjlig? Och det visade sig att svaret förde till en djärv och originell hypotes med revolutionerande metafysiska konsekvenser. Vi kommer till den andra frågan: Hur är ren naturvetenskap möjlig? ”Ren naturvetenskap” är vetenskapen om den empiriska naturvetenskapens aprioriska förutsättningar, dvs. om de satser som gör en *objektiv naturuppfattning, en objektiv erfarenhet* möjlig. Varpå grundar sig dessa satser?

”Natur” eller objektiv erfarenhet är något helt annat än blott en anhopning av sinnesintryck, ”ein Gewühl von Erscheinungen”, såsom Kant säger. En sådan skulle ännu icke vara ”natur” i vanlig, än mindre i *vetenskaplig* mening. Vad är det nämligen över huvud som konstituerar erfarenheten? Hur skiljer vi t. ex. ett tillfälligt sinnesintryck, en hallucination, en drömbild från vad vi kallar verklighet? Genom intryckets livlighet, kanske man svarar. Men det stämmer icke, såsom redan Cartesius anmärkte. Kant svarar: Det som lyfter ett intryck från att vara blott en subjektiv förnimmelse upp i en sfär där vi tillskriver det objektiv verklighet, är det *nödvändiga och allmängiltiga sammanhang* vari det står med hela vår övriga erfarenhet. Ju fastare detta sammanhang är, desto större objektivitet eller ”verklighet” får förnimmelsen. *Natur* är ett *fast efter vissa lagar bestämt regelmässigt sammanhang* mellan våra förnimmelser.

Varifrån då dessa lagar, varifrån dessa sammanhang, dessa band, som knyter tingen i erfarenheten samman till ett obrutet helt? Den gamla metafysiken hade sökt dem i tingen själva, Hume hade förklarat frågan för svår för vårt förstånd och betvivlat att vi hade rätt att tala om ett sådant, ehuru det är ett outrotligt, på de psykologiska associationslagarna grundat sätt att se. Kants svar ligger djupare. I *tingen själva,* oberoende av vårt sätt att uppfatta dem, kan detta sammanhang icke ha sin grund, ty då skulle den rena naturvetenskapen vara erfarenhetsvetenskap. Det är just detta sammanhang som *först gör en objektiv erfarenhet möjlig;* då kan det följaktligen icke själv vara grundat i erfarenheten. Det som är *förutsättning* för denna kan ju icke själv stamma ur den. Men icke heller kan detta sammanhang vara grundat blott på psykologiska associa-

tionsvanor, ty då kunde man icke förklara dess *allmängiltighet och nödvändighet.* Kants svar är i själva verket analogt med svaret i den "transcendentala estetiken". Detta mystiska natursammanhang har sin grund i ursprungliga och nödvändiga *synteser i* vårt medvetande, varigenom vi knyter samman detta vimmel av sinnesintryck till en objektiv erfarenhet. Dessa synteser kallar Kant kategorier eller förståndsformer, och i dem yttrar sig vårt medvetandes spontana verksamhet, dess skapande aktivitet, varigenom det av den oordnade sinnesmångfalden bygger upp ett fast natursammanhang. "Kategorierna är ingenting annat än betingelserna för att erfarenhet skall kunna skapas genom tänkandet, på samma sätt som rum och tid är betingelserna för åskådningar. Sålunda är även de förra grundbegrepp medelst vilka vi under företeelserna tänker oss objekt, och de äger därför apriorisk giltighet."

Att det är tänkandet som genom syntetiska handlingar *skapar* objektiv erfarenhet, att således natursammanhanget är en produkt av dess syntetiska aktivitet, att det således är "förståndet som föreskriver naturens lagar" - detta har med rätta betecknats som förnuftskritikens djupaste tanke. Däri ligger den berömda "kopernikanska omvälvningen" i filosofin. Vad den gamla metafysiken betraktat som egenskaper hos verkligheten själv, vad skepticismen lämnat som en olöst gåta, det visar Kant bero på en ursprunglig aktivitet hos tänkandet. Själva erfarenhetssystemet är genomsatt och genomsyrat av dessa intellektualfunktioner eller kategorier - detta är det resultat vartill den djupplöjning av vår kunskapsförmåga kommer som Kant företar. Redan vid den mest *elementära* verklighetsuppfattning är kategorierna i verksamhet, och ju mer vår erfarenhet från ett kaotiskt vimmel ordnas upp till ett enhetligt helt, desto mer spårar vi dem. *Naturens enhet och sammanhang är i sista hand en återspegling utåt av medvetandets enhet och sammanhang,* har alltså sin grund i "medvetandets syntetiska enhet" i de transcendentala akter som Kant med ett gemensamt namn kallar den transcendentala apperceptionen.

Kategorierna är syntetiska former för tänkandet. Lika många omdömesformer som det finns, lika många sådana syntetiska *transcendentala* former måste man räkna med, anser Kant. Han kommer på denna väg fram till sina tolv kategorier- säkerligen ett resultat som tillhör det mest anfäktbara i kritiken. Vi har här intet intresse av att räkna upp dem. De viktigaste är *tingets* och *kausalitetens* kategorier. Med den förra knyter vi samman komplex av förnimmelser till en för sig stående verklighet, i den senare knyter vi samman två företeelser i ett orsaksförhållande.

Sammanfattar vi grundtanken, kan vi nu alltså säga: Ren naturvetenskap är möjlig, emedan i vårt tänkande finns vissa ursprungliga, nödvändiga och allmängiltiga former eller synteser, varigenom vi bygger upp den objektiva verkligheten. Det är *vårt* tänkande som skapar den enhet, det sammanhang, som man kallar "natur"; denna är icke, som man förut tänkt sig, något i och för sig bestående. Kategorierna är icke hämtade ur verkligheten men *gäller för* all verklighet. Ty det är först genom dem som sinnesintrycken *blir* verklighet.

Ännu mer än genom den transcendentala estetiken rycker nu "tinget i sig" för oss bort i ett problematiskt fjärran. Ej nog med att det icke äger rummets och tidens former; det visar sig att sådana former som "tingets" och "kausalitetens" icke tillkommer det. Endast därför att det icke är lätt att finna någon bättre be-

teckning kan vi således kalla det ”tinget i sig”. Men det får för ingen del tänkas, varken som ett ”ting” eller en ”verklighet” i ordets vanliga mening, ty ting och verklighet innebär ju redan kategoriala former. Icke heller får man tänka sig det som något som ligger ”bakom” fenomenet såsom dettas ”orsak”, ty orsak betyder ju redan ett kategorialt förhållande. Det är något fullständigt och för alltid från teoretisk synpunkt okänt, ett blott *gränsbegrepp,* som vi i den teoretiska filosofin icke har rätt att göra det minsta positiva bruk av. Det vore lättare att springa ifrån sin skugga än att nå fram till tinget i sig, och varje strävan att rekonstruera det är redan som sådan på avvägar. Endast under en betingelse skulle vi veta något om det; om nämligen vår kunskapsförmåga vore sådan att den *själv producerade* ej blott kunskapens form utan även dess innehåll. En sådan förmåga, vilken Kant kallar *intellektuell åskådning* (I väsentligt annan betydelse används termen hos Fichte och romantikerna. Hans Larsson har som beteckning för en åskådning av ”tinget i sig” föreslagit termen ”intelligibel” åskådning.), måste emellertid frånkännas det mänskliga förnuftet. Varifrån vår kunskap hämtar sitt *innehåll* är och förblir för det teoretiska förståndet en olöst gåta.

Å andra sidan får man icke, såsom ofta sker, missförstå Kants lära om vår kunskaps begränsning därhän att den skulle mynna ut i *skepticism.* Det var ju just Humes skepsis som Kant ville *övervinna* med sin kriticism. Vad metafysiken i den gamla hävdvunna meningen beträffar, så kan hans i kritiken vunna ståndpunkt till denna icke betraktas som skepticism, då den ju icke *betvivlar* utan kategoriskt *bestrider* dess möjlighet. Beträffande erfarenhetskunskapen åter, så har kritiken av det rena förnuftet just givit denna åter den *objektivitet* som Humes skepticism hotade att beröva den. Kant menar sig i varje fall ha visat att vi kan ha obegränsat förtroende till de kategoriala former genom vilka erfarenheten byggs upp - *så länge* nämligen vi brukar dem inom den sfär där de hör hemma, dvs. fenomenvärlden. Om Kant för den teoretiska spekulationen stängt vägen till tinget i sig, så har han i stället sökt lägga en fast grund för naturkunskap och erfarenhetskunskap över huvud.

Den *tredje frågan:* Hur är metafysik som vetenskap möjlig? är egentligen redan besvarad med det ovanstående. Metafysik som vetenskap i den gamla betydelsen av en vetenskap som a priori genom slutledningar söker sig bortom den erfarenhetsbestämda verkligheten är *icke* möjlig. Dess grundfel är just att den gjort ett *illegitimt bruk* av kategorierna. Vi kan t. ex. alltid inom erfarenhetens värld fråga vad som är orsaken till företeelsen A, vad som är orsak till orsaken till A osv. idet oändliga. Men frågar vi på den gamla metafysikens vis vad som är orsaken till fenomenvärlden som helhet, så gör vi ett oriktigt bruk av orsakskategorin. Den gäller *inom* men icke utanför *erfarenhetsvärlden.* En det ”översinnligas metafysik” har sålunda i själva verket aldrig skrivits och kommer icke heller att skrivas, åtminstone icke så länge människan icke äger den intellektuella åskådning som skulle vara ett oeftergivligt villkor för densamma.

Men Kant nöjer sig icke härmed. Sedan han principiellt visat den gamla metafysikens ohållbarhet, går han den närmare in på livet och söker i enskildheter uppvisa dels vari dess felslut legat, dels *varför* människoanden dock gång på gång beträtt dess vanskliga stigar och trots alla missöden icke låtit sig avhållas från dem. Ej nog med att det hos oss finns ett djupt, ja, outrotligt metafysiskt behov; själva vårt syntetiska tänkande är, menar Kant, så beskaffat att det icke

nöjer sig med åskådningsformerna och kategorierna utan fortskrider till högre och mera omfattande synteser, de s. k. *idéerna.* Det kategoriala tänkandet sätter alla de föremål som sinneskunskapen ger oss i sådant samband med varandra att det ena *betingas* av det *andra.* Men vårt förstånd har ett oavvisligt krav på att nå fram till det *obetingade,* det ”absoluta”. Den i erfarenheten givna verkligheten med sin dubbla oändlighet i rummet och tiden kan aldrig tillfredsställa detta krav. Å ena sidan ser vi sålunda här en oavvislig och nödvändig uppgift för förståndet, å andra sidan visar oss den kritiska självbesinningen olösligheten av denna uppgift. Tänkandet slutar här i en ofrånkomlig *självmotsägelse,* en antinomi, som ingalunda är godtycklig utan betingad av den strängaste nödvändighet. Tanken söker bygga en bro över motsägelsen genom att bilda dessa högsta synteser eller idéer, vilka enligt Kant skall vara tre till antalet: *”själen”* såsom en substantiell verklighet, som innefattar vårt psykiska livs yttringar, *”världen”* såsom sammanfattning av de yttre företeelserna till en totalitet, Gud såsom den själv obetingade grunden till all betingad verklighet. Den gamla metafysiken betraktade dessa idéer som givna kunskapsobjekt, ”verkligheter”. Det kan de för den teoretiska spekulationen aldrig vara, ty det kategoriala tänkandet äger icke giltighet för dem. De är oändliga och olösliga *uppgifter* för vår tanke, de är, såsom Kant uttrycker det, icke *konstitutiva* utan *regulativa* principer, dvs. de uttrycker den *riktning i* vilken vår spekulation rör sig utan att någonsin nå målet. När den gamla metafysiska eller rationella psykologin talat om en själssubstans såsom ”bärare” av själslivet, har den förväxlat *den* jagets enhet, som ligger i den transcendentala apperceptionen (denna enhet som Hume förgäves efterlyste och som i själva verket heller aldrig är given i erfarenheten) med enheten hos ett *ting.* Jaget, som är med i alla medvetenhetsakter, är ren handling och faller icke under tingets (substansens) kategori; tvärtom produceras ju först de kategoriala formerna genom dess handling. (Man måste här akta sig för att tillskriva ordet ”före” en tidlig och ordet ”genom” en kausal betydelse. Ty tid och kausalitet produceras ju först genom jagets handling.) Det transcendentala jaget är därför visserligen kunskapsförutsättning men icke kunskapsföremål. ”Rationell psykologi” är således blott en skenvetenskap, som bygger på felslut (”paralogismer”). Detsamma gäller om den ”rationella teologin” med dess klassiska ”bevis” för Guds existens. Den grundar sig på en illegitim användning av kategorierna. Om det ”ontologiska” beviset har redan ovan talats. Ur *begreppet* om något kan dettas existens aldrig bevisas. Det kosmologiska beviset, som från världens existens sluter till att den måste ha en ”första orsak”, försyndar sig just genom en felaktig användning av orsaksbegreppet. Om Gud är orsak till världen, så kan man lika väl gå ännu ett steg och fråga vad som är orsak till Gud. Osv. i det oändliga. Vad slutligen det s. k. fysiko-teleologiska beviset angår, som ur världens ändamålsenlighet sluter till en vis och god upphovsman, så är det först och främst blott ett sannolikhetsbevis med argument ur erfarenheten, och för det andra kan det endast göra sannolikt att bakom världen står en vis *ordnande* hand, men detta är icke detsamma som en absolut Gud. - Man får naturligtvis för ingen del betrakta denna Kants polemik mot Gudsbevisen som en proklamation av ateismen som den teoretiskt riktiga ståndpunkten. Kan Guds tillvaro icke bevisas, så kan den å andra sidan icke motbevisas. Det teoretiska förståndet är *inkompetent* som domare i dessa ting, det är allt. Detta måste hållas i minnet när det sedan i Kants etik och religionsfilosofi blir tal om de översinnliga idéerna som realiteter. Det är ingen inkonsekvens, och det är icke sant att Kant med ena handen skyndat att bygga upp vad han med den andra rivit

ned. Det är en mycket ytlig uppfattning som Heine synes bära ansvaret för när han på ett ofta citerat ställe skildrar förhållandet mellan Kants teoretiska och praktiska filosofi i dessa ord: ”Immanuel Kant har stormat himlen, där han låtit hela besättningen springa över klingan; världens herre badar obevisad i sitt blod, det finnes numera ingen all barmhärtighet, ingen fadersgodhet, ingen belöning där uppe för avhållsamhet här nere, själens odödlighet ligger i sina sista andetag, det rosslar, det stönar - och med Kants paraply under armen står den gamle Lampe bredvid som en bedrövad åskådare, medan ångestsvett och tårar rinner utför hans ansikte. Då förbarmar sig Immanuel Kant och visar att han icke blott är en stor filosof utan också en god människa; han överlägger med sig själv och talar halvt godmodigt, halvt ironiskt: ’Den gamle Lampe måste ha en Gud, annars kan den stackars människan ej vara lycklig - människan måste vara lycklig - det säger det praktiska förnuftet - gärna för mig – så får vi lov att låta det praktiska förnuftet borga för en Gud.’ ” - Nej, Kant är varken någon himlastormare, som ”avskaffar” Gud, eller någon sentimental svärmare, som av hänsyn till sin stackars Lampe och hans vederlikar åter inför en sådan. Han är en filosof med konsekvens. Vad han har gjort är att han dragit upp bestämda gränser mellan tro och vetande, och detta enligt vad han anser till båtnad för båda. Religionen får icke längre såsom spekulativ-metafysisk teologi gripa in på vetenskapens mark, ty där gör den ohägn och bygger upp något som varken är religion eller vetenskap utan kvasivetenskap och kvasireligion. Men vetenskapen får icke heller gripa över på trons mark, ty då går den över sin befogenhet. ”Ateismen” är lika litet en åsikt med vetenskapligt stöd som tron på en Gud. - Kant har med denna boskillnad naturligtvis inte bragt den gamla striden mellan tro och vetande ur världen. Men han har fört den in i ett mycket drägligare läge.

Intressantast är den behandling Kant vid sin granskning av de metafysiska idéerna underkastar den tredje av dem, iden om *världen* såsom en totalitet. Han söker här visa att tanken, då den söker bilda begreppet ”det hela” eller universum, invecklar sig i vissa olösliga motsägelser, *antinomier,* som i grunden blott är speciella formuleringar av den allmänna antinomi varom ovan talades. Man kan ställa upp en metafysisk tes som lyder så: ”Världen måste ha begynnelse i tiden och måste vara begränsad i rummet.” Och man kan *bevisa* den med den strängaste, logiskt sett mest oantastliga slutledning. Men det egendomliga är att *antitesen :* ”Världen är obegränsad i tid och rum”, också kan logiskt bevisas. Detsamma gäller om påståendet att det måste finnas enkla och odelbara substanser, och dess motsats att substansen är delbar i det oändliga. Detsamma gäller om satsen: ”Det måste finnas förmåga att begynna en orsaksserie (frihet)” och dess antites: ”Det finns ingen frihet utan allt sker med strängaste nödvändighet” och slutligen för det fjärde om satsen: ”Världen måste ha en första orsak” och dess antites: ”Det kan icke finnas någon första orsak.” Vad de båda första antinomierna, de ”matematiska”, angår, så beror motsägelserna därpå att både tes och antites är oriktiga. Ty man överför här ett kategorialt betraktelsesätt på ett område, där det förlorat sin giltighet. Frågan om världens evighet eller begynnelse, om dess begränsning i rum och tid, om substansens oändliga eller begränsade delbarhet är för Kant *meningslös.* Vad de båda andra kategorierna däremot beträffar, så *kan* både tes och antites vara sanna. Spekulationen kan aldrig ensam avgöra detta. De är icke meningslösa men väl rent teoretiskt sett *olösliga* frågor. Problemet om viljans frihet, varom den tredje antino-

min handlar, kan sålunda aldrig avgöras på rent teoretisk väg. Visserligen vet vi med bestämdhet att allt som faller inom vår erfarenhet måste vara kausalbundet. Det är en syntetisk sats *a priori,* som grundar sig på kausaliteten såsom en tankekategori. Viljan utgör här intet undantag. Så snart den blir kunskapsobjekt ikläder den sig kausalformen. Men detta hindrar icke att den som ”ting i sig” kan vara fri. Huruvida den *är* det kan icke teoretiskt avgöras; blott frihetens *möjlighet* är här påvisad. Detsamma gäller om den fjärde antinomins Gudsbegrepp. Men vad som i den teoretiska filosofin ter sig som en möjlighet skall vi i den praktiska återfinna såsom ”praktiska postulat”.

Därmed har Kant löst den uppgift han ställt i Kritiken av det rena förnuftet. Han har, som han själv uttrycker sig, befriat metafysiken såväl ”från empirismens despotism som från den obegränsade spekulationens anarkiska ofog”. Den gamla striden mellan empirism och rationalism är bragt i ett nytt läge. Icke genom någon kompromiss av den typ som vi fann t. ex. hos Locke, utan genom en *syntes,* som en ståndpunkt över dessa båda partier. Den rena spekulativa metafysiken har visat sig mynna ut i motsägelser och olösliga konflikter, emedan den arbetar med en felaktig metod. Den rena empirismen leder till skepticism, emedan ‚den aldrig kan åt erfarenhetskunskapen ge objektivitet. Den kritiska vägen är den enda som hädanefter står öppen. Förnuftet har blivit myndigt. Det har varken ungdomens obegränsade tilltro till sina krafter eller den förtvivlan som brukar följa närmast på upptäckten av deras begränsning. Mycket har förlorats, många sköna drömmar och illusioner har brustit. Men mycket har också vunnits; många oriktiga problemställningar är bragta ur världen; den mänskliga kunskapsförmågan vet både vad den förmår och vad den *icke* förmår. Den resignerar och arbetar på *sitt* fält. Det har icke sällan blivit sagt att Kant gjort världen trång och liten för oss och stängt utsikten uppåt. Det är icke sant; han har tvärtom *öppnat* horisonterna. Han har lärt oss att se verkligheten i vitögat i stället för att hänge oss åt ofruktbara drömmar; men han har också visat hän på vårt medborgarskap i ett förnuftets eller idealens rike. Denna sista sats skall måhända bättre klarna för oss när vi efter att ha skildrat Kants undersökningar av det praktiska och det etiska förnuftet (”omdömeskraften”) kan överblicka hans kritiska system *som ett helt.*

4. Det kategoriska imperativet

Då som en reaktion mot adertonhundratalets materialism höjdes fältropet ”Tillbaka till Kant!”, såg man väsentligen den store tänkarens betydelse i den *gränsreglering* av det mänskliga vetandet som hans teoretiska kritik företagit. All filosofisk dogmatism, vare sig i naturalistisk eller idealistisk riktning, hade fått dödsstöten i och med att Kant påvisat att vår kunskap är begränsad till fenomenet, medan vi om ”den sanna verkligheten”, detta land där den dogmatiska metafysiken rört sig som hemma hos sig, aldrig kan veta något positivt. ”Hela Kants praktiska filosofi”, skrev F. A. Lange, en av denna riktnings mest talangfulla förkämpar, ”är den förgängliga och föränderliga delen av hans filosofi, hur mäktigt den än verkat på hans samtida ... Vi har att se hela vikten av den stora reform för vilken Kant banat vägen i hans kritik av det *teoretiska*

förnuftet; t. o. m. för etiken ligger här den varaktiga betydelsen av kriticismen.”

Förvisso är det på sin plats att var gång en metafysisk dogmatism söker överskrida vårt vetandes gränser - och det kommer säkert allt framgent att ske, ty människan upphör aldrig att längta efter och söka det omöjliga - förvisso är det på sin plats att då erinra om Kants ord om fågeln, som måhända inbillar sig att den skulle kunna flyga bäst i lufttomt rum, där dess flykt icke stöter på motstånd; den glömmer att det är samma medium som hindrar den som tillika *bär den uppe.* Kants teoretiska kritik är otvivelaktigt det mäktigaste vapen som människotanken rest mot dogmatismens övergrepp. Men betydelsen av Kants ”kopernikanska omvälvning” i filosofin är ingalunda uttömd med detta rent negativa resultat. Kant är icke, vad man så ofta velat göra honom till, en skepticismens eller åtminstone resignationens och agnosticismens filosof. Hans betydelse ligger framför allt på den positiva sidan. Vi erinrar oss att uppgiften med hans teoretiska kritik just var att *övervinna* Humes skepticism. Och detta gjorde han genom att uppställa *ett nytt sanningsbegrepp.* Den gamla metafysiken hade sökt sanning i en i möjligaste mån trogen avbildning av en objektiv, ”egentlig”, verklighet; Kant visade att denna verklighet för alltid är för oss oåtkomlig. Detta betyder *icke* att han förstörde begreppet objektiv sanning, det betyder minst av allt ett återvändande till sofisternas sats: ”Människan är alltings mått.” Sanningen blir för Kant icke något som är, ett fotografi av en utanför subjektet liggande verklighet, utan något som *skapas,* en produkt av subjektets ”transcendentala” synteser, som försiggår i överensstämmelse med översubjektiva normer.

Från denna synpunkt måste man förstå sambandet mellan Kants teoretiska filosofi och hans etik. Långt ifrån att vara ett löst eller rent av inkonsekvent påhäng till denna är Kants kritik av det ”praktiska” förnuftet, dvs. det moraliska medvetandet, fullständigt sidoordnad med denna och utgår från samma grundprincip. ”Förnuftet” i Kants mening yttrar sig icke blott i den teoretiska verksamhet vars resultat kallas *vetenskap;* det framträder i dessa gåtfulla direktiv för *viljelivet,* vilkas objektiva utfällning i kulturlivet kallas *moral,* och för det tredje framträder det i vissa värderingar av känslan, som tar sig uttryck *i konstens* skapelser. ”Sanningarna”, ”moralerna” och de konstnärliga smakriktningarna är visserligen föränderliga som aprilväder; men själva sanningens, det godas och det skönas *värden* är oföränderliga riktpunkter i all mänsklig kultur. Och det är det objektiva inslaget i dessa värderingar som Kant med sina tre parallellt löpande kritiker, den av det teoretiska, av det praktiska förnuftet och av ”omdömeskraften”, söker fastställa. Liksom han frågat: ”Hur är objektiv vetenskap möjlig (oberoende av alla subjektiva meningar och intryck) ?” så frågar han nu: ”Hur är objektiv moral (oberoende av växlande och konventionella värderingar) möjlig?”

Ett klart och träffande uttryck för sambandet i Kants tre kritiker, sådant det alltmer kommit att framträda för den moderna forskningen, ger Wilhelm Windelband i följande ord: ”Så länge man betraktade sanningen som en överensstämmelse mellan föreställning och ting, kunde den visserligen blott sökas i tänkandet. Ty av en sådan överensstämmelse finnes intet, vare sig i den sedliga handlingen eller i den estetiska känslan. Men om man med Kant med sanning förstår det normativa i förnuftet, så finns det etisk och estetisk såväl som teore-

tisk sanning. Därför skrev Kant efter kritiken av det teoretiska förnuftet kritikerna av det praktiska och det estetiska förnuftet, och först alla tre tillsammans ger hans hela filosofi. Man kan egentligen icke säga: hans världsåskådning, ty han kan och vill icke lämna någon världsbild. I dess ställe ger han oss en besinning på förnuftets normativa lagar, som omspänner hela omfånget av den mänskliga livsverksamheten. Han avgränsar de olika sfärernas giltighet gentemot varandra; han anvisar åt var och en det värde som tillkommer den i vårt normativa medvetandes totalitet, och han visar hur de utan strid kan förenas till ett system, vars spets vi blott anar.”

Utgångspunkten för Kants teoretiska kritik hade varit iakttagelsen att det i vår kunskap finns ett ”aprioriskt” element, dvs. något som gäller oberoende av allt empiriskt, allt det *innehåll i* vår kunskap som sinnena ger. Utgångspunkten för hans etik är på samma sätt konstaterandet av ett ”aprioriskt” element i vårt viljeliv, dvs. ett direktiv för detsamma som gäller oberoende av alla empiriska *ändamål* med den handling som man *bör* vilja.

De teoretiska värdepolerna heter sant och falskt, de moraliska gott och ont. Egenskaperna sant och falskt kan tilläggas ett *omdöme,* endast detta. Vilka föremål kan värdesättas moraliskt? Våra handlingar - är man väl närmast böjd att svara. Och då moralens historia visar att en och samma handling åsätts högst olika moraliska värdetecken, alltefter växlande seder, kulturmiljö, ekonomiska förhållanden osv., drar man därav gärna den slutsatsen att det icke finns någon allmängiltig moral, icke någon absolut bjudande sedelag, obetingat giltig för alla individer och alla tider. Att ta ett människoliv anses t. ex. vanligen som mord, i krig åter som en moraliskt förtjänstfull handling. Budet: ”Du skall icke dräpa”, gäller sålunda faktiskt icke obetingat. Man talar om moraliskt försvarliga nödlögner, även om man anser lögn i allmänhet som moraliskt förkastlig. Över huvud visar det sig att man, så snart man inlåter sig på att moraliskt värdera *handlingarna,* råkar in på en bottenlös relativism. Men det innebär också ett förbiseende av den *moraliska* värderingens egenart, det som skiljer den från alla andra värderingar. En maskin, en mekanisk automat, kan ju utföra samma handlingar som en människa. De kan vara nyttiga eller skadliga, livsbefrämjande eller icke osv., de kan med ett ord värderas från många synpunkter, men absolut icke från moraliska. *Antingen* är den moraliska värderingen en illusion *eller* måste den häfta vid ett helt annat värderingsobjekt än handlingarna. Vilket? Den *vilja* som står bakom handlingarna och vars synliga uttryck de är lyder Kants svar. Här är det grepp varmed han med ett slag bryter etiken ut ur alla lycko- och klokhetslärors relativism. Klarast återfinner man tankegången i de ofta citerade ord med vilka Kants etiska undersökning i *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1788) begynner:

”Man kan ingenstädes i hela världen, ja, icke ens utanför densamma tänka sig något som utan inskränkning skulle kunna anses som ett gott (dvs. ett *moraliskt* gott), utom *en god vilja.* Förstånd, kvickhet, omdömeskraft eller hur människoandens talanger eljest må kallas, eller mod, beslutsamhet, energi i fullföljandet av en föresats såsom egenskaper hos temperamentet är utan tvivel i många avseenden goda och önskvärda, men de kan också bli mycket onda och skadliga, om den *vilja,* som tager dessa naturens gåvor i bruk och vars sär-

egna beskaffenhet därför benämnes karaktär, icke är god. Med *lyckans* gåvor förhåller det sig på samma sätt. Makt, rikedom, ära, t. o. m. hälsa, välbefinnande och tillfredsställelse med sitt tillstånd, detta som man kallar *lycksalighet* (ett centralbegrepp i upplysningstidens moralfilosofi) åstadkommer mod men därigenom oftast också övermod, om icke en god vilja finnes för handen, som dirigerar dessa tings inflytande på sinnet och därmed gör hela handlingsprincipen allmänt ändamålsenlig. För att nu icke tala om att för en opartisk åskådare anblicken av en oavbruten framgång för ett väsen, som icke har skymten av en ren och god vilja, aldrig kan uppväcka välbehag, och på så sätt den goda viljan t. o. m. synes utgöra betingelsen för att någon skall vara värd att vara lycklig.

Några egenskaper är t. o. m. direkt gagneliga för denna goda vilja och kan mycket underlätta dess verk men har det oaktat intet obetingat värde, utan förutsätter alltjämt en god vilja, som begränsar den högaktning man f. ö. med rätta hyser för dem och icke medger att de obetingat betecknas som goda. Måttlighet i affekter och lidelser, självbehärskning och klar besinning är icke blott i många avseenden goda ting utan tycks t. o. m. utgöra en del av människans *inre* värde; men det fattas mycket i att de utan inskränkning skulle betecknas som goda (hur obetingat de än prisades av antiken). Ty utan en god viljas grundsatser kan de bli mycket onda, och en skurk, som handlar med kall besinning, är icke blott farligare utan också i våra ögon omedelbart mera avskyvärd än den som icke gör det.”

Kant har med dessa ord tagit avstånd från all *eudemonism* i etiken. Den stoiska sinnesfriden, den epikureiska klarheten, det rena ljuset i själen, den sociala lyckan osv. - allt detta är utan tvivel även för Kant förträffliga ting. Men de är icke utan vidare *moraliskt* goda, ty kriteriet på detta kan aldrig ligga i en handlings *resultat* utan allenast i det *sinnelag* ur vilket den härflyter. Två handlingar kan till det yttre te sig alldeles lika. Den ene kan t. ex. hjälpa sina medmänniskor av kall beräkning att i sin tur bli hjälpt av dem, den andre utan tanke på följderna, blott emedan han i sitt inre känner det vara rätt och riktigt. I ena fallet har handlingen intet med moral att skaffa, i andra är den moralisk. Omvänt kan två handlingar vara alldeles motsatta och dock båda moraliska, emedan de härflyter ur samma moraliska sinnelag. Kant skulle otvivelaktigt anse den moralisk som fast övertygad om det rätta i sin handling står på sin post och håller ut i striden, även om han nödgas skjuta sina medmänniskor. Men han skulle också anse den soldat som moralisk som bryter sönder geväret, *om han är fast övertygad om att därmed handla rätt.* Om viljan uppnår det med handlingen åsyftade *resultatet* eller ej har intet med den moraliska värderingen att skaffa - förutsatt naturligtvis att den anstränger krafterna till det yttersta. Promethevs är inte mindre moralisk i sin vilja till det goda, därför att han är fjättrad vid klippan och intet förmår uträtta. ”Även om genom en särskild ödets ogunst eller genom en styvmoderlig naturs sparsamma utrustning denna vilja berövades förmågan att driva sina avsikter igenom, även om vid dess mest spända strävanden intet skulle uträttas och blott den goda viljan (visserligen icke som blott en önskan utan med uppbjudande av alla medel i den mån de står i vår makt) funnes kvar, så skulle den dock som en juvel glänsa för sig själv såsom något som bär sitt fulla värde inom sig. Handlingens nytta eller dess misslyckande kan varken öka eller minska något av viljans värde.”

Moraliskt värde har alltså blott en god vilja. *Vad* denna vilja vill, handlingens *empiriska innehåll,* bestäms av tids- och miljöbundna faktorer, men det etiskt ”aprioriska” i handlingen är dess *form,* liksom det rent teoretiskt aprioriska i omdömet är formen för syntesen. Det moraliska kravet skiljer sig från alla andra krav därigenom att det blott och bart säger oss: ”Du skall göra det och utan hänsyn till konsekvenserna av din handling.” Den som följer sitt samvete frågar icke efter om det bär eller brister, han gör det t. o. m. om han därmed sätter det högsta av alla empiriska värden, livet självt, på spel. – Måhända invänder man - och har icke sällan invänt - att sådana handlingar icke förekommer i verkligheten. Där vi tror oss handla endast ”för det godas egen skull”, ligger alltid i hemlighet något empiriskt, kanske ett egoistiskt motiv bakom. Kant bestrider emellertid ingalunda att så kan vara fallet. Han säger blott: *Om* det finns något som kan värderas *moraliskt i* tillvaron, så måste det ha denna karaktär. Etiken rör sig om ett krav som *bör* realiseras, även om det faktiskt aldrig skett. Och lika litet som sanningsidén till sin giltighet beror av om något enda av våra empiriska omdömen är sant, lika litet beror det etiska kravets giltighet på huruvida någonsin i världen, ”ja, även utanför densamma”, en enda etisk handling utförts.

Detta obetingade moraliska krav kallar Kant det *”kategoriska”* imperativet. Det skiljer sig från alla *”hypotetiska”* imperativ därigenom att det bjuder *obetingat.* De ”hypotetiska” imperativen säger: ”Du skall handla så och så, emedan det för till det eller det önskvärda *ändamålet.”* Den bekanta formeln ”handla så att din handling för till största möjliga. lycka för det största möjliga antal”, skulle t. ex. Kant kalla ett hypotetiskt imperativ. Han skulle måhända icke förneka formelns relativa värde, eftersom lyckan är ett (relativt) värde. Men han skulle icke anse den duglig som moralprincip. Ty om lyckan uppnås på ena eller andra vägen, blir städse en klokhetsberäkningarnas sak. Att handla *pliktenligt* betyder för Kant alltid och kan icke betyda annat än att handla i överensstämmelse med det kategoriska imperativet. Liksom detta objektivt sett är moralens grundprincip, så är plikten *subjektivt* sett (dvs. från den handlandes egen synpunkt) den enda moraliska drivfjädern. Att handla *av plikt* betyder att handla uteslutande av ”aktning för lag”, dvs. för *den* lag som vi bär inom oss, det obetingat bjudande moraliska kravet. Huruvida våra handlingar sker av plikt eller av andra motiv kan aldrig utifrån avgöras, ja, vi är här icke ens själva i stånd att helt avgöra det, ty vi förställer oss icke blott inför andra utan även inför oss själva. Till det yttre kan en handling fullständigt bära pliktenlighetens prägel, men detta bevisar icke att dess inre motiv varit aktningen för sedelagen. Den kan, såsom Kant uttrycker det, äga *legalitet* utan att äga *moralitet.* Det sistnämnda har den blott om den härrör ur plikt, dvs. ur aktning för lag, den lag som bjuder obetingat i vårt inre, och i motsats till alla utifrån givna eller av böjelser eller passioner dikterade lagar bjuder *autonomt,* dvs. i kraft av vår egen fria och dock obetingade självbestämmelse.

Varifrån då detta ”kategoriska imperativ”? Hur är det möjligt att människan inom sig bär ett moraliskt krav som bjuder utan hänsyn till konsekvenser och empiriska ändamål, ett krav som icke står ristat på stentavlor eller i eldskrift på himmelen utan i hennes eget inre, ett krav som på samma gång är obetingat bjudande och dock *fritt,* dvs. i överensstämmelse med hennes innersta självbestämning, en lag *som hon ger sig själv* (om hon över huvud ger sig den) och

som hon dock erkänner som bindande för sig och som suverän över alla andra, ”heteronoma”, dvs. på hypotetiska imperativ baserade krav?

Av empiriskt ursprung kan detta krav icke vara, då det ju självt icke har något empiriskt innehåll. Det måste sammanhänga med något hos människan som lyfter henne över det empiriska naturplanet, den mekaniska nödvändighetens plan. Där är människosjälen en tummelplats för de växlande böjelserna, de heteronoma och hypotetiska imperativen. De ger henne lag och motiv *utifrån;* här kommer kravet inifrån. Och det förutsätter *frihet. Ty* att *böra* vilja något som man icke *kan* vilja skulle ju till själva sitt begrepp innebära en motsägelse. En helt annan sak är att man i vissa, ja, i de flesta fall icke kan *utföra* vad det moraliska kravet bjuder, omsätta det i handling. Om man blott vill det goda in i döden är all rättfärdighet uppfylld. ”Vår är viljan, allt det andra lyckans”, för att tala med Tegnér. Men för att verkligen viljan skall vara *vår* krävs *frihet. Och* denna frihet finns ingenstädes på det empiriska naturplanet. Här är allt bestämt med mekanisk nödvändighet, solars gång i rymden såväl som viljan hos de på världsscenen agerande människorna. Den moraliska viljans rike måste sålunda vara ett rike som ”icke är av denna världen”, dvs. ett rike ovan naturplanet, ett rike bortom kausal-kategorins råmärken. Och detta är i själva verket Kants svar. Pliktens ursprung ”kan icke vara något ringare än ett som lyfter människan över henne själv (såsom en del av sinnevärlden) och knyter henne till en tingens ordning, som blott förståndet kan fatta och som tillika har under sig hela sinnevärlden med människans empiriskt bestämbara tillvaro i tiden och inbegreppet av hennes ändamål. Det är intet annat än *personligheten,* dvs. friheten och oavhängigheten av hela naturens mekanism, dock på samma gång betraktad som en förmåga hos ett väsen, som är underkastat egenartade, av hennes förnuft givna rena praktiska lagar . . .”

Den intelligibla värld till vilken det teoretiska vetandet aldrig når, emedan det är instängt i sina kategorier, framträder sålunda i det moraliska kravet. Tinget i sig blottar något av sitt väsen - icke i vetandet men i samvetet. Handlingen som fenomen ter sig naturligtvis som en process i tidens och rummets och kausalitetens form; men bakom denna ligger den intelligibla viljehandlingen, som är *fri* emedan kausalformen icke gäller för dess värld. Friheten kan icke empiriskt iakttas; ty så snart något är objekt för den empiriska iakttagelsen är det redan fenomen. Den kan icke heller teoretiskt bevisas vara verklig. Men den är en förutsättning för det moraliska kravet, det kategoriska imperativet. Den är vad Kant kallar ”ett *praktiskt postulat”.* Ett praktiskt postulat är icke ett teoretiskt omdöme, som utvidgar vår kunskap; det är en fordran av vårt praktiska förnuft, dvs. vårt moraliska medvetande. Så långt detta medvetandes giltighet sträcker sig, så långt friheten. Teoretiskt kan vi icke bevisa frihetens *verklighet* men väl dess *möjlighet.* Men det praktiska förnuftet kräver frihetens verklighet, och så långt dess giltighet sträcker sig äger det, såsom Kant uttrycker sig, ”primat” över det teoretiska. Så sant som vi har ett obetingat moraliskt krav inom oss, så sant är vi autonoma, dvs. fria personligheter. Utom friheten finns två andra sådana praktiska postulat: det moraliska medvetandet kräver tron på *själens odödlighet* och på *Guds tillvaro.* Odödlighetskravet ligger i det moraliska *Fullkomningskravet.* Det kategoriska imperativet kräver av oss en fullständig underordning av alla andra viljemotiv under sedelagen, vår viljas sammanfallande med denna; det fordrar *helighet,* varmed Kant menar

viljans fullständiga och restlösa behärskande av sedliga motiv. Men detta är något ”vartill intet förnuftigt väsen i sinnevärlden, vid ingen tidpunkt av sin tillvaro är i stånd. Då det likväl innebär en av det praktiska förnuftet fordrad nödvändighet, så kan heligheten blott anträffas i en i det *oändliga* sig sträckande process, och det är enligt det rena praktiska förnuftets principer nödvändigt att antaga ett sådant fortskridande i det oändliga som ett verkligt objekt för vår vilja.” *Vad* denna oändliga tillvaro innebär kan vi aldrig veta, ty detta skulle betyda att vår kunskap vidgades utöver den av tidsformen begränsade horisonten. Men att bakom denna tanke ligger en realitet utgör det kategoriska imperativet en borgen för. Vi återfinner här grundtankarna i Kants skrift mot Swedenborg; odödligheten kan aldrig vara ett föremål för teoretisk spekulation; blott i vårt sedliga liv ligger tankens värde och verklighet. - Detsamma gäller om Gudsidén; Kant hade som vi minns med största bestämdhet avvisat alla metafysiska spekulationer om Guds tillvaro och kritiserat de gamla ontologiska och kosmologiska Gudsbevisen. Ur det praktiska förnuftets synvinkel åter framstår Gudsidén som ett nödvändigt krav. Ty, menar Kant, vårt moraliska medvetande kräver en ”harmoni mellan lycka och sedlighet”, en rättfärdig världsordning, där straff och belöning står i proportion till sedligt onda och goda viljor. Den mekaniska naturnödvändighetens rike rättfärdigar på intet sätt detta krav; således pekar det bortom vår horisont mot en yttersta moralisk världsgrund, en Gud. Vi kan aldrig teoretiskt veta *vad* han är; men vi kan uppställa hans tillvaro som en oeftergivlig fordran, om icke det moraliska kravet skall mista sin giltighet.

De tre ”praktiska postulaten” hänger nära samman med varandra. Det kategoriska imperativet bjuder oss att förverkliga det högsta goda. Förutsättningen för att vi skall *kunna* vilja detta är frihet. Det kräver att vi skall nå målet för vår strävan att inom oss själva förverkliga det högsta goda. Förutsättningen därför är *odödlighet.* Det kräver att realiserandet av detta högsta mål skall vara förbundet med den högsta lycka (salighet). Förutsättningen för detta är *Guds tillvaro.* - Vad postulatet om friheten angår, torde man vara ganska allmänt överens om att det följer som en nödvändig konsekvens ur Kants etik. Mera tvivelaktigt är det däremot om det lyckas Kant att åt de båda övriga postulaten ge samma fasthet. Det har ofta betraktats som en inkonsekvens att Kant, sedan han resolut avvisat alla lyckohänsyn som motiv för etiska handlingar, likväl till slut åter inför den eudemonism som han velat driva ut, genom att vädja till begreppet ”det högsta goda” såsom ”harmoni mellan lycka och sedlighet”. Och på detta begrepp grundar sig ju för Kant i sista hand Gudsbegreppet såsom praktiskt postulat. - Det låter sig också svårligen bestrida att här är en dunkel och ouppklarad punkt i den kantska etiken och dess samband med religionsfilosofin. För att vilja och handla moraliskt behöver man, menar Kant, tydligen ingalunda vara säker om att ens handling skall lyckas. Men det ser ut som om han resonerade annorlunda när han ser på världsordningen *i dess helhet.* Det ser ut som ville han säga att moraliskt viljande och handlande verkligen förutsätter tro på en moralisk världsordning *över huvud,* en Gud alltså som garanti för att det moraliska kravet på den enskilde icke skall bli orimligt. Ett visst ljus över frågan kastar måhända följande yttrande *(Kritik der Urteilskraft* § 87*) :* ”Låt oss tänka oss en rättskaffens man (såsom t. ex. Spinoza), som är fast övertygad om att det icke finnes någon Gud och heller icke något liv efter detta. Hur skall denne bedöma sin egen inre ändamålsbestämning genom den mora-

liska lag som han i handling ger äran? Han kräver för egen del ingen fördel genom att följa den vare sig i denna världen eller den andra. Fastmer vill han blott oegennyttigt göra det goda, på vilket denna heliga lag inriktar alla hans krafter. Men hans strävan är begränsad; och av naturen kan han visserligen då och då vänta sig ett tillfälligt bistånd men aldrig en lagenligt inträdande harmoni mellan naturen och det ändamål vilket han dock känner sig förpliktad och driven att förverkliga. Bedrägeri, våld, avundsjuka skall städse finnas omkring honom, om han också själv är redlig, fridstiftande och välvillig. De rättskaffens människor som han träffar på är av naturen, som icke bekymrar sig om deras krav på lycka, underkastade nöd och brist, sjukdom och en för tidig död, liksom alla andra djur på jorden, och kommer att förbli så tills en väldig grav uppslukar dem alla, goda som onda, och störtar dem som tror sig vara skapelsens slutmål tillbaka i den avgrund av kaotisk och ändamålslös materia varur de framgått. - Det ändamål som den nyssnämnda välsinnade människan i sin lydnad för de moraliska lagarna hade och borde ha för ögonen måste hon alltså uppgiva som omöjligt. Eller vill hon också häri bli sin sedliga inre bestämmelse trogen och icke genom det av sedelagen betingade slutmålets intighet försvaga den aktning som denna lag ingjuter i henne, så måste hon i praktiskt syfte, dvs. för att åtminstone kunna göra sig ett begrepp om det moraliskt föreskrivna slutmålets möjlighet, antaga en moralisk världsskapares, en Guds, existens, något som hon också utan vidare kan göra, då det icke innebär någon motsägelse." - Det är tydligt att resonemanget utan vidare kan överföras även på frågan om själens odödlighet. Teoretiskt innebär dessa båda trossatser ingen motsägelse, därför *kan vi* utan att göra våld på våra logiska funktioner tro på dem, och *vi bör* göra det, ty hur skulle väl en människa, menar Kant, kunna få kraft att verka för en uppgift på vars möjlighet hon icke trodde? Man kan emellertid knappast komma ifrån att Kant, som för det individuella sedliga handlandet så skarpt avvisar varje klokhetsberäkning, varje spekulation över frågan huruvida man skall ha framgång i sitt företag eller icke, när det blir fråga om tillvaron som helhet, om *sedlighetens öde i tillvaron,* åter glider in i dem. Att följa sedelagen i en värld utan Gud och odödlighet vore att kämpa en hopplös kamp, hopplös icke blott för tiden utan för all evighet. Måhända överstiger detta mänskliga krafter - men det är en psykologisk, icke en etisk fråga. Frågar man åter: Blir den goda viljan mindre god, får den mindre äkta moralisk kvalitet därför att den viljande icke själv tror på eller i varje fall icke vågar lita på möjligheten att kunna förverkliga sin vilja, så måste man utifrån Kants egna etiska grundprinciper svara ett bestämt nej. Snarare skulle man kunna säga: Det behövs *mer* moralisk kraft för att kämpa för ett mål vars möjlighet man knappast vågar tro på, än att kämpa för ett om vars förverkligande i tiden eller evigheten man är fast övertygad.

Möjligen skulle Kant kunna hävda att de båda postulaten om odödligheten och Guds tillvaro är *psykologiska* förutsättningar för att människan skall kunna följa det kategoriska imperativet - förutsatt att hon tänker djupt och konsekvent nog för att inse det hopplösa i kampen dem förutan. Men han skulle aldrig kunna på denna väg *logiskt* motivera de två postulatens samband med det kategoriska imperativet. Helt annorlunda ligger frågan om friheten; friheten är icke blott en *förutsättning* för det kategoriska imperativet utan ligger djupare i själva dess väsen.

Det kategoriska imperativet säger, som nämnts, ingenting om *innehållet* i den handling som ”sedelagen” fordrar. Alla speciella sedelagar: ”Du skall icke dräpa”, ”Du skall icke stjäla”, osv. må vara riktiga eller oriktiga, universellt eller partiellt giltiga, de innebär i varje fall icke ett obetingat krav. Om det kategoriska imperativet skulle kunna formuleras som en *lag,* så måste denna lag i varje fall vara rent *formell,* dvs. den kan blott ange vilken ”form” viljan skall ha för att kunna kallas god. ”Vad kan det nu”, frågar Kant, ”vara för en lag som, utan hänsyn till handlingens konsekvenser, måste bestämma viljan för att denna absolut och utan inskränkning skall kunna kallas god? Då jag berövat viljan alla motiv, som kunde härflyta ur lydnad för någon speciell lag, så återstår blott handlingens allmänna lagbundenhet över huvud, vilken ensam kan tjäna viljan som princip, dvs. jag skall aldrig handla annorlunda än så *att jag kan vilja, att min maxim skall bli allmän lag.* Här är det blott lagbundenheten över huvud - utan att man lägger någon för bestämda handlingar lämpad lag till grund - som tjänar viljan till princip och måste tjäna den därtill, om icke plikt över huvud skall vara ett tomt och innehållslöst begrepp; härmed överensstämmer också de: sunda förnuftet fullkomligt i sin moraliska värdering, ty det har ständigt sagda princip för ögonen.” - Kant anför i det följande några exempel. Antag att jag befinner mig i trångmål och tänker på en utväg genom att bryta ett givet löfte. Från den rena klokhetssynpunkten kan det vara mycket tvivelaktigt om icke det riktigaste är att bryta löftet. Men för att besvara frågan om ett löftesbrott kan vara moraliskt bör jag ställa detta spörsmål: ”Skulle jag väl vara till freds med att min maxim (att genom ett falskt löfte reda mig ur svårigheterna) skulle gälla som en allmän lag (både för mig och andra) ?” ”Jag blir då strax på det klara med att jag visserligen skulle kunna vilja denna lögn men icke en allmän lag att ljuga; ty funnes en sådan, skulle det egentligen alls icke finnas några löften, enär det vore fåfängt att i fråga om framtida handlingar söka förmå andra att lita på min vilja till ordhållighet eller de, om de verkligen förlitade sig på mig, likväl skulle betala mig med samma mynt och således maximen, så snart den gjordes till allmän lag, skulle förstöra sig själv.”

Man ser av detta exempel hur artificiell den kantska *formuleringen* av det kategoriska imperativet såsom en lag för alla förnuftiga väsen kommer att te sig. Kant återfaller här utan all fråga i just den klokhetsberäkning för vilken han vill skydda etiken. Jag får icke bedraga någon, ty gjordes bedrägeri till en allmän lag, så kunde jag aldrig vara säker för att ej själv bli bedragen. Det blir den renaste beräkningsmoral - hur föga Kant i grunden tänkt sig det eller vore benägen att medge det. Det torde icke vara svårt att uppställa sådana etiska exempel, där löftesbrott kan kännas som *plikt,* utan att det därför faller någon in att vilja göra denna plikt till allmän lag. Herodes i den bekanta evangeliska berättelsen hade väl gjort mera rätt i att bryta sitt löfte till Salome än att hålla det.

Varje etisk konflikt är *individuell;* och det kommer alltid att föra vilse att formulera kravet som en allmän lag. Situationen upprepar sig icke, men lagbundenhet förutsätter upprepning. Just de etiskt finast tänkande och kännande människorna skall väl ofta stå i det läge då de känner: Detta sätt att handla är *för mig* det rätta i just *denna* situation, men jag skulle icke vilja att *någon* annan i min ställning handlade på samma sätt, än mindre skulle jag vilja att mitt handlingssätt bleve till allmän lag. Kants formulering av det kategoriska impe-

rativet synes bero på en för upplysningstidens hela tänkande karakteristisk förväxling av det *”allmänna”* med det obetingat *giltiga. Hos* Fichte skall vi möta en klarare insikt i de etiska kravens individualisering som sammanhänger med romantikens blick för individualitetens absoluta egenart i tillvaron.

Djupare tränger den andra formulering som Kant sökt ge det kategoriska imperativet, och den är därjämte mera innehållsmättad. Den lyder så: *”Handla så att du alltid behandlar mänskligheten, såväl i din egen person som i andras som självändamål, aldrig blott som medel.”* Det är *aktningen för människan* såsom *autonomt väsen,* såsom medborgare i frihetens värld, som ligger bakom denna formulering. Den betecknar personlighetsprincipens genombrott i modernt tänkande; det har med rätta sagts om den att den ”kommer att leva, då Kants ofullkomliga och konstlade motivering av den för länge sedan råkat i glömska, ty den rymmer en tanke av största etiska värde, både gentemot auktoritetsprincipen, då denna vill vara något annat än blott en uppfostrande princip och gentemot den utvärtes nytto- och lyckomoral som håller sig till skalet och glömmer kärnan” (Höffding). Man kan tvista om formelns närmaste innebörd och dess universella giltighet; men otvivelaktigt står vi med denna formel närmast den innersta meningen i Kants etik. Den är en personlighetens och det inre livets etik, som anvisar varje människa att lyssna till de inre lågmälda men fasta stämmorna och icke snegla till höger eller vänster efter vad som kan uppnås med den eller den speciella handlingen. Vill man söka ett adekvat uttryck för vad Kant innerst menat med sitt kategoriska imperativ, torde det vara svårt att finna något bättre än det ibsenska : *”Var dig själv”,* var trogen mot det bästa i ditt eget inre, lev ”med bestämmelsens märke på din panna”. Det är Sokrates lära om *daimonion,* det gudomliga i människan, bragt i vetenskapliga termer. Och därmed står Kant som banbrytare för den *personlighetsfilosofi* som senare utvecklas av romantiken och icke minst i Sverige. Här är också det djupaste sambandet mellan Kants filosofi och hela den tyska *humanitetskulturen.*

Man har kallat Kants etik en ”moralisk rigorism”; däri ligger på samma gång dess storhet och dess begränsning. Man förstår dess oerhörda inflytande på samtiden. Som en stark och befriande vind svepte den fram över upplysningstidens kvalmiga ”lycksalighetsläror”. Kant hade blick för det mörka och bittra hos människan. Han tror icke på upplysningstidens lycksalighetsmagistrars välmenta försäkran att människorna av naturen är mycket beskedliga varelser, som, blott de få en smula ”upplysning”, glada och lyckliga skall vandra dygdens väg. Fredrik den stores ord till sin minister: ”Vet ni då inte vilket förbannat släkte vi tillhöra”, anför han med instämmande. Rousseau har gett honom aktning för människan, men han är ingalunda böjd för tron på ”naturtillståndets” välsignelse. ”Att det hos människan finnes en dragning till det onda”, säger han i sin bok om religionen, ”därpå kan vi med de många himmelsskriande exempel, som erfarenheten av människors handlingar ställer inför våra ögon, bespara oss något uttryckligt bevis. Vill man hämta det från det tillstånd, där filosoferna företrädesvis hoppades att finna människans naturliga godhet, nämligen från det s. k. *naturtillståndet,* så behöver man blott jämföra mordscenerna utan anledning på Tofoa, Nya Zeeland och Navigatoröarna och nordvästra Amerikas öar med denna hypotes, och man skall finna tillräckligt många råa laster för att frångå denna åsikt. Är man åter böjd

för den meningen att människonaturen bättre framträder i ett *civiliserat* tillstånd, så skall man nödgas åhöra en lång litania av anklagelser mot mänskligheten: för hemlig falskhet t. o. m. vid den fastaste vänskap, så att en viss försiktighet med ömsesidiga förtroenden även de bästa vänner emellan räknas till en allmän klokhetsregel i umgänget, för en benägenhet att hata den som man står i tacksamhetsskuld till, något varpå en välgörare alltid får vara beredd, för en hjärtlig välvilja, som dock ger rum för den anmärkningen att det alltid i våra bästa vänners olycka är något som vi icke är så helt och hållet missbelåtna med, och för många andra fel som ännu döljer sig under dygdens mask - för att nu icke tala om sådana laster som man alls icke gör någon hemlighet av, emedan vi redan betraktar en sådan människa som god, som *är en ond människa av det vanliga slaget* - och man skall hava nog av kulturens och civilisationens laster (de värsta av alla) för att hellre vända sig bort från människors handlingar för att icke själv göra sig skyldig till en annan last, nämligen hat mot mänskligheten. Men är man ännu icke nöjd, så må man blott taga i betraktande det tillstånd som på det mest underliga sätt är sammansatt av barbari och kultur, nämligen det internationella tillståndet, vari civiliserade folk i förhållande till varandra lever i det råa naturtillståndet (ett tillstånd av ständig krigsberedskap) och har fattat den fasta föresatsen att heller aldrig träda därur; man skall då finna grundsatser som står rakt i strid mot vad man offentligt föreger och som dock aldrig bortlägges, grundsatser för stora samhällen, kallade stater, som ännu ingen filosof lyckats bringa i överensstämmelse med moralen, utan att dock (vilket är mycket illa) kunna föreslå något bättre, som läte sig förena med den mänskliga naturen, så att man allmänt ler åt den *filosofiska kiliasmen,* som hoppas på ett tillstånd av en evig, på ett folkförbund såsom världsrepublik grundad fred, liksom den *teologiska,* som avbidar hela människosläktets förbättring, och betraktar dem som svärmeri.”

Men just mot denna mörka bakgrund framstår det moraliska kravet desto mera strängt och vördnadsbjudande, desto mera renodlat. Kant räknar icke med människans ”naturliga” godhet, han skärper tvärtom motsättningen mellan naturens rike och frihetens till det yttersta. Klarast kommer denna motsättning till synes i Kants uppfattning av förhållandet mellan *plikt* och *böjelse.* Det kategoriska imperativet röjer sig skarpast i sådana kollisioner där en i och för sig naturlig ”böjelse” stöter samman med dess krav. Kant kan därvid stundom uttrycka sig så exklusivt att hans moral får ett drag av hårdhet, ja, omänsklighet. Människokärlek, som blott beror därpå att man har svårt att se andra lida, må för Kant vara en naturlig böjelse; han säger uttryckligen att den dock icke har något *moraliskt* värde. ”Det sinnelag som ålägger människan att följa sedelagen ålägger henne detta av *plikt,* icke av *frivilligt bifall.”* ”Att utöva välgörenhet där man kan är plikt, men dessutom finnes det många välvilligt stämda själar, som även utan annan bevekelsegrund än fåfänga eller egennytta finner en inre glädje däri att sprida glädje omkring sig och som glädjer sig åt andras glädje, i den mån den är deras verk. Men jag påstår att i sådana fall deras handlingar, så pliktenliga, så älskvärda de än är, likväl icke har något äkta sedligt värde utan kan jämställas med andra böjelser, t. ex. ärelystnaden, som då den av en lycklig tillfällighet riktar sig på det, som i själva verket är allmännyttigt och pliktenligt, väl kan förtjäna beröm och uppmuntran men icke högaktning. Ty den saknar det kriterium på sedlighet, som består däri att man gör något av plikt, icke av böjelse.” Många har känt sig bortstötta av denna trumpna pliktmoral, som fullständigt

negligerar eller betraktar som mindervärdigt det ”naturliga”, det som är fullt av behag och älskvärdhet hos människan. ”Vilken slavmoral”, utbrister Schopenhauer. Och för Goethe, som sökte enhet och harmoni i allt varande, tedde det sig upprörande att på detta sätt klyva natur och sedlighet. Han kallade Kants lära om det radikala onda hos människan en skamfläck på hans filosofmantel. Men även Kant mera närstående tänkare som Schiller tog anstöt av läran om kollisionen mellan plikt och böjelse. För Schiller står, såsom han i sin betydelsefulla skrift *”Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen”* närmare utvecklat, det sköna såsom förmedlare mellan natur och sedlighet. Den högsta dygden ligger i böjelse till den pliktmässiga handlingen, det goda måste göras med glädje och ”Anmut”, icke med knot och tyngd. Högst står den ”sköna själen”, för vilken det goda är *natur.* Mot Kants rigorism riktas Schillers bekanta epigram:

Gerne dien’ ich den Freunden, doch tu’ ich es leider mit Neigung,

und so wurmt es mich oft, dass ich nicht tugendhaft bin.

Da ist kein andrer Rat, du musst suchen sie zu verachten,

und mit Abscheu alsdann, tun, was die Pflicht dir gebeut.

(Gärna gör jag mina vänner till viljes, men jag gör det tyvärr av böjelse; därför grämer det mig ofta att jag icke är dygdig. Då finns ej annan råd än att du får försöka att förakta dem och sedan med avsky göra vad plikten bjuder dig.)

Utan tvivel driver detta Kants lära till karikatyr, och så har ju Schiller även menat. Men det träffar en principfråga: Vidgar det sig en absolut klyfta mellan natur och sedlighet? Kant svarar ja, Goethe lika bestämt nej, Schiller tror på klyftans överbryggande genom det sköna. Kant vill väl knappast säga att det alltid måste *finnas* en konflikt mellan böjelse och plikt för att något skall få sedlig halt. Men han håller åtminstone på att det är det enda *kriteriet* på sedlighet vi har, när denna konflikt träder i dagen och plikten segrar över böjelsen. Man imponeras av allvaret och strängheten hos Kant, men samtidigt känner man sig ha råkat upp i isiga regioner, där det mänskliga icke kan trivas rätt väl och utvecklas i skönhet och frihet.

5. Den historiska utvecklingen.

Fred och rätt

Människan är enligt Kant medborgare i två världar, naturens mekaniskt lagbundna värld och frihetens moraliska världsordning. Det är medlemskapet i den sistnämnda som ger henne hennes *värdighet* (Würde) såsom människa.

Hennes uppgift är att i tidslivet förverkliga den moraliska världsordningen. Detta sker i den *historiska utvecklingsprocessen.* Genom att fortskrida från naturtillståndet till förnufts- eller rättstillståndet slår den en bro från nödvändigheten till frihetens rike.

Kant hade, som vi sett, en mycket skarp blick för människonaturens rovdjursart och delar ingalunda den under upplysningstiden gängse föreställningen om ”människans naturliga godhet”. Likväl opponerar han sig med skärpa både mot den ”terroristiska” historieuppfattning, som i historien ser ett ständigt fortskridande till det sämre, och den ”abderitiska”, som däri blott ser en evig upprepning av ett blint maktspel. Han fasthåller vid utvecklingstron, vilken för honom betyder tron på en utveckling mot ett rättstillstånd mellan individer och stater. Varför? Utvecklingen har hos honom karaktären av ett slags *praktiskt postulat.* Liksom arbetet på den egna moraliska fullkomligheten är en plikt, som skulle bli meningslös, om vi inte finge räkna med dess fortsättning i ett kommande liv, skulle plikten att arbeta på mänsklighetens moraliska fullkomning bli meningslös, om vi inte finge räkna med en fortskridande utveckling i historien. ”Jag har således rätt att antaga”, skriver Kant, ”att människosläktet fortskrider till ett bättre med avseende på det moraliska syftet med dess tillvaro. Denna förutsättning är jag icke skyldig att bevisa; bevisbördan åligger den som bestrider det. Ty jag stöder mig på människans medfödda plikt att i varje generation så påverka den följande generationen att den ständigt förbättras - vilket man alltså även måste antaga vara möjligt ... Hur många tvivel man än med historiens hjälp hopar mot mina förhoppningar, så kan jag, så länge icke fullgiltiga skäl förebringas, likväl icke byta ut plikten mot klokhetsregeln att icke arbeta på det omöjliga; och hur tvivelsam jag än må vara och förbliva i fråga om förhoppningen om en ljusare framtid för människosläktet, så kan detta dock icke vålla den maximen något avbräck och därmed heller icke den nödvändiga förutsättningen för densamma, att det är möjligt.”

Utvecklingen börjar alltså med naturtillståndet. Där är ännu instinkten den suveräne herre som bestämmer och reglerar de mänskliga förhållandena. Människan befinner sig i ”oskuldens” tillstånd. Jämfört med senare historiska förhållanden är det primitivt men också lyckligare, och därför ter sig övergången till den egentliga historien, där friheten framträder, som ett ”syndafall”. Människan vill nu behärska naturen, liksom naturen förut helt behärskat henne. Livet blir kamp och konkurrens, kamp mellan individer, grupper, yrken, stånd, nationer. Men *själva våldet framtvingar kravet på ett rättstillstånd.* Just de konkurrerande och motstridiga krafterna i det mänskliga samhället blir i den historiska processen det bittra medel som nödgar människor att inrätta sig på en sammanlevnad under lagliga former. ”Pris vare alltså naturen för dess ofördragsamhet, för avunden och konkurrensen, för de aldrig stillade förvärvs- och maktbegären! Utan dem skulle alla de förträffliga naturanlagen i mänskligheten för alltid slumra outvecklade. Människan vill endräkt, men naturen vet bättre vad som är till vårt släktes bästa; den vill tvedräkt.”

I sammanlevnaden mellan *individerna* har denna process - våldstillståndets övergång till ett rättstillstånd under lagbunden frihet - åtminstone nått ett stycke på väg. Tvångsstaten börjar förvandlas till rättsstat, undersåten till medborgare. Kant ser just som det väsentliga i upplysningstiden att den befriar mänskligheten ur dess omyndighetstillstånd. Många hinder och svårigheter återstår dock ännu att övervinna. Ty ”att den ojämförligt större delen av mänskligheten anser steget till myndighet inte bara

besvärligt utan även farligt, därför sörjer redan de förmyndare som behagat ta på sig uppsikten över den”. Men i förhållandet mellan *staterna* lever mänskligheten alltjämt i våldets fullständigt anarkiska tillstånd. Kant tror likväl att även här ett rättstillstånd kommer att upprättas, ty mänskligheten står, allt eftersom våldet får starkare vapen, helt enkelt i valet mellan att upprätta ett sådant eller att gå under: Om den eviga freden inte kommer till stånd genom en effektiv folkrätt, som sätter rätten i våldets ställe i den mellanfolkliga sammanlevnaden, så kommer den att förverkligas på mänsklighetens allmänna kyrkogård.

Sina tankar om hur ett sådant mellanfolkligt rättstillstånd skall kunna skapas har Kant närmare utfört i den lilla skriften *Zum ewigen Frieden* (1795), som än i dag rymmer åtskilligt av aktuellt intresse. Som ett framtidsmål hägrar för Kant en federation av fria stater, underordnade en överstatlig lagstiftning. För att en sådan skall kunna komma till stånd måste vissa förberedande betingelser uppfyllas. Kant sammanfattar dem under beteckningen ”preliminärartiklar till den eviga freden”. Krig får icke föras med sådana medel som gör folkhatet permanent, alltså icke medföra onödiga skadegörelser eller grymheter. Och när freden sluts får det icke ske med några hemliga baktankar att vid lägligt tillfälle bryta ingångna fördrag. Till ”preliminärartiklarna” fogar Kant därpå som ”definitivartiklar” de grundprinciper på vilka en kommande statsfederation måste vara grundad. Delstaternas författning måste vara ”republikansk”, dvs. den utövande makten måste vara skild från den lagstiftande. Huruvida det varit Kants mening att statsförbundet skall vara beklätt med överstatlig makt eller han tänkt sig att staterna (såsom i Folkförbundet mellan de båda världskrigen) skulle inträda i det med bibehållen suveränitet framgår icke

OBS s. 495 SAKNAS !!!!

blott pedagogisk; så länge människosläktet är i sin barndom, måste man tala till det som till ett barn. Men ju mer den moraliska utvecklingen skrider framåt, desto mer skall den positiva religionen med dess blott historiska innehåll försvinna för att ersättas av den rena förnuftsreligionen, grundad på moralen. ”Det är alltså en nödvändig följd av det fysiska såväl som det moraliska anlaget hos oss, vilket sistnämnda är grunden till och uttolkaren av all religion, att denna slutligen frigöres från alla empiriska bestämningsgrunder, från alla statuter som beror av historiska data och genom en kyrkolära provisoriskt förbundit människor till främjande av det goda, för att på så sätt den rena förnuftstron slutligen skall härska över alla; på det att Gud må vara allt i alla! - De höljen under vilkas skydd ett embryo först utvecklas till en människa måste bortläggas, om hon skall kunna träda ut i dagsljuset. Den heliga traditionens ledband med dess bihang, statuterna och observanserna, vilka på sin tid gjorde god tjänst, blir småningom umbärliga, ja, en boja, när människan inträder i ung-

domsåren. Så länge människosläktet var barn, talade det som ett barn och förstod väl även att med satser, som utan människans åtgörande inplantats i henne, förena lärdom, ja, även en för kyrkan gagnelig filosofi, men då det blivit man, lägger det av det barnsliga. - I den rena förnuftsreligionens princip såsom en för alla människor giltig (ehuru icke empirisk) uppenbarelse måste grunden ligga till denna övergång till en ny tingens ordning, som, en gång begynt, genom en så småningom skeende reform bringas till utförande, i den mån den är ett människoverk. Ty vad de revolutioner angår som kunna påskynda denna process, så måste de överlämnas åt den gudomliga försynen och kan icke utan att friheten tar skada planmässigt inledas.” - Det är som man finner samma stora grundidé som Lessing i sin bok om människosläktets uppfostran utvecklat. För Kant liksom för Lessing ter sig den religiösa utvecklingen som ett framåtskridande från stadier då man behövt historiska och symboliska tecken för att kunna utläsa religionens moraliska sanningar, till det stadium då den på den rena moralen byggda förnuftsreligionen bryter igenom. - Någon direkt påverkan av Lessing på Kant synes dock icke vara för handen; båda har var för sig originellt utvecklat en tanke som kanske mer än någon annan markerar övergången från upplysningstiden till romantiken, den historiska utvecklingstanken.

Vad den positiva religionen framställer såsom ett historiskt skeende, ett i tidens form fortlöpande ”frälsningsdrama”, kommer för Kant att symbolisera den moraliska principens seger över den sinnliga, pliktens över böjelsen i människans eget inre. Läran om *syndafallet* återspeglar symboliskt den moraliska sanningen att i människans inre bor ett för förnuftet ofattbart ”radikalt ont”, som ligger däri att ordningen mellan böjelse och plikt vänts om, så att den förra kommer att dominera över den senare. Då skriften framställer syndafallet såsom ett verk av en ond princip, en djävul, har den därmed uttryckt den sanningen att det radikala ondas ursprung är *irrationellt.* Men i människans inre bor icke blott den onda principen utan jämväl ett *moraliskt helighetsideal,* som så länge människan är människa aldrig av det onda helt förmår utplånas. Bibeln framställer detta ideal i historisk gestalt i Kristus, Guds son. Kampen mellan Kristus och Satan är i själva verket kampen mellan den goda och den onda principen i människans eget inre. Det goda inom oss måste lida för vad det onda velat, rättfärdighetstanken kräver att den ”nya människa” som växer fram i den moraliska kampen måste lida för den ”gamla människans” synder. Det är den etiska innebörden i dogmen om den lidande guden, försoningsläran. Det som i tidens form ter sig som en aldrig avslutad process, kampen för helighet, det moraliska framåtskridande, varigenom viljan helt och hållet blir identisk med sedelagens krav, framställs här symboliskt såsom ett avslutat och fullbordat skeende.

Om bibelns läror historiskt och bokstavligt fattade är sanna eller icke är för Kant ur moralisk-religiös synvinkel i sista hand likgiltigt. Ty sanningskriteriet kan aldrig vara den historiska uppenbarelsen utan den uppenbarelse som sedelagen i människans inre ger. Efter *denna* uppenbarelse måste också av religionens handhavare den skrivna ”uppenbarelsen” tolkas - och detta alldeles oberoende av frågan om de författare som skrivit den ursprungligen menat så eller ej. ”Ty det rent historiska i kyrkoläran kan från moralisk synpunkt icke intressera oss, om det icke hjälper oss att uppfylla alla mänskliga plikter som gu-

domliga bud (vilket är det väsentliga i all religion). Utläggningen kan t. o. m. ofta jämförd med texten tyckas oss skruvad, ja, kan även vara det, och likväl måste den, om endast texten tillåter, föredragas framför en bokstavlig sådan, som antingen alls icke innehåller någonting för moraliteten befrämjande eller kanske rent av motverkar dess drivfjäder.”

Liksom det blott finns *en* sann religion, den moraliska förnuftsreligionen, till vars befrämjande och förberedande i mänskligheten all positiv historisk religion, om den rätt förstår sitt syfte, måste tjäna, så finns det blott *en* sann och verklig gudstjänst, den som består i uppfyllandet av sedelagens bud och en daglig modig kamp mot den onda principen i människans inre. Som den religiösa trons vrångbild är uppfattningen att försanthållandet av vissa historiska eller ”’statuariska” läror är väsentligt för saligheten, så är gudstjänstens vrångbild den gudstjänst som genom ceremonier och riter söker förvärva det som endast kan nås genom lydnad för de etiska kraven och en hård sedlig kamp. Kant har i slutet av skriften om religionen skrivit några av sina saltaste och friskaste sidor om den trälaktiga gudsdyrkan, som tror sig kunna behaga Gud och få honom på sin sida genom åtgärder med vilka man förmenar sig kunna befria sig från den enda sanna men vida besvärligare vägen att nalkas Gud genom lydnad för pliktens bud. ”Allt vad en människa menar sig kunna göra för att behaga Gud, utom att föra en god levnadsvandel, är blott religiös vantro och falsk gudstjänst.” Har man väl slagit in på den vägen, så finns sedan inga gränser; därav uppkommer ”prästadöme” och ”fetischdyrkan”, vilka *principiellt* står på samma nivå som den mest primitiva, magiska religionsuppfattning. ”Mellan den tungusiske schamanen och den på en gång kyrkan och staten styrande europeiske prelaten, eller mellan moguliten, som om morgonen lägger en björntass på sitt huvud med den korta bönen: ’Slå ej ihjäl mig!’, och den högsinnade puritanen eller frikyrkomannen i Connecticut, är det visserligen en kolossal skillnad i det *sätt* varpå de tillämpar den, men icke i tron på själva *principen;* ty vad den angår, så hör de samt och synnerligen till en och samma klass, nämligen till dem som förlägger sin gudstjänst till det som i och för sig icke innehåller något Gudi behagligt, så som ett medel att förvärva Guds omedelbara välbehag och därmed få sina önskningar uppfyllda, och där människan begår det misstaget att hon tror sig besitta en konst att genom naturliga medel framkalla övernaturliga verkningar; sådana försök plägar man kalla *trolleri,* ett ord som vi emellertid vill utbyta mot det även eljest bekanta ordet *fetischdyrkan.”* - Till denna falska religiositet räknar Kant emellertid icke blott den som består i ett trälaktigt fasthållande vid historiska dogmer och fastställda riter utan även ett mystiskt känslosvärmeri, som menar sig på andra vägar än i det sedliga livet kunna nå gemenskap med Gud och åberopar sig på subjektiva ”upplevelser” och det ”inre ljuset”. En religiositet av denna art är för Kant av ondo; ty han ser också däri ett försök att kringgå sedelagens hårda krav; grumlighet och oärlighet söker skydd bakom denna subjektivitet, och den blir lätt nog för människan ett viloläger att behagligt slå sig till ro på, där hon i stället borde stått som en krigare på sin post i pliktuppfyllelsens hårda kamp. Ceremonier och andaktsövningar må ha sitt värde, om de verkligen befordrar ett moraliskt sinnelag; men om man inbillar sig att genom dem på ett särskilt sätt förvärva himmelens gunst, är det ett fördärvligt självbedrägeri. ”Då gör människan av ceremonier, som skall vara medel att väcka ett moraliskt sinnelag, nådemedel i och för sig, ja, utger t. o. m. tron på att de är det för en väsentlig del av religionen och överlämnar åt en allgod försyn att av henne göra en bättre människa, i det hon beflitar sig om *fromhet i* stället för om *dygd,* vilken sistnämn-

da dock i förening med den förra ensamt kan vara innehållet i det begrepp som man kallar *Gudshängivenhet* (sant religiöst sinnelag). - Då denna vanföreställning hos himmelens förmente gunstling stiger till den svärmiska inbillningen att han hos sig känner särskilda nådeverkningar (ända till det förmätna antagandet att han har ett förtroligt umgänge med Gud), så blir han slutligen trött på dygden och föraktar den; därför är det icke att undra på att man offentligen klagar på att religionen ännu alltjämt så föga bidrager till människornas förbättring och att det 'inre ljuset' (under skäppan) icke visar benägenhet att genom goda gärningar lysa i det yttre, och detta icke hos dessa människor mer än hos andra på naturligt sätt redbara, vilka helt enkelt i sig upptager religionen icke som ersättning för utan till att befordra det moraliska sinnelag som visar sig i goda gärningar. Dock har ju evangeliets lärare själv givit oss dessa yttre vittnesbörd till prövostenar, på det att man må känna envar på hans frukter. Men ännu har man icke fått se något vittnesbörd om att dessa enligt egen mening särskilt gynnade eller utvalda det ringaste höjer sig över den på naturligt sätt redbara människa, på vilken man i umgänget, i affärer eller i nöd kan lita; i det stora hela torde de tvärtom knappast uthärda jämförelse med en sådan. Och detta är ett bevis på att det icke är rätta vägen att gå från nåden till dygden utan tvärtom från dygden till nåden."

Liksom Kant i sin etik skärpt klyftan mellan natur och sedlighet så mycket som möjligt, så skärper han i religionsfilosofin upplysningstidens hela motsättning mellan historia och förnuft till det yttersta. Däri ligger denna religionsfilosofis begränsning. Man har sagt att Kant saknade sinne för den egenartade livsform som heter religion; egentligen blir ju religionen för honom blott en överbyggnad på sedligheten. Men detta Kants bristande sinne för religionens egenart såsom en hela människan omspännande livsform, som ingalunda rastlöst går upp i det sedliga livet, hänger på det närmaste samman med hans bristande sinne för det historiska livet. Med hela upplysningstiden fattar han detta som något "tillfälligt" och sätter det i skarpaste motsättning mot förnuftets värld. Förvisso är det "historiska" i religionen icke enbart något tillfälligt, ehuru det måste vara underkastat en ständig växling och förändring, liksom det historiska i stats- och samhällsliv icke kan upphävas av en en gång för alla upprättad för alla folk och tider gällande "idealstat". - Här fick Kants och Lessings förnuftsreligion sitt nödvändiga korrektiv i romantikens historiefilosofi. Men för ensidigheten och begränsningen i denna konstruerade förnuftsreligion får man icke förbise styrkan och den högresta idealiteten i dess kamp för förnuftet. Dess storhet låg däri att den så skarpt markerade klyftan mellan det faktiska och det ideala att den därmed rubbade den vidskepliga vördnaden för det bestående, riktade blicken framåt mot tänkta ideal och därmed sporrade människoanden till verksamhet för dessa ideals förverkligande. - Måhända kommer ingenstädes denna upplysningstidens tendens vackrare, resolutare och på samma gång djupare till synes än i Kants skrift om religionen.

7. Det sköna och dess lagar

Det återstår för Kant, innan hans kritik av de mänskliga värdeomdömena är avslutad, att undersöka ännu ett område. Kritiken av det rena förnuftet vänder sig till *förståndet;* den upptäcker i dess omdömen ett visst aprioriskt element, på vilket all allmängiltighet i vetenskapen grundar sig. Denna stammar icke ur erfarenheten utan är tvärtom en förutsättning för uppbyggande av en objektiv erfarenhet. Kritiken av det praktiska förnuftet riktar sig på *viljelivet;* vid sidan av alla empiriska drivfjädrar, som sätter detta i verksamhet, upptäcker den ett aprioriskt element, det kategoriska imperativet, vars krav icke grundar sig på något empiriskt men just därför blir nödvändigt och allmängiltigt. I detta kategoriska imperativ bryter den intelligibla värld som är oåtkomlig för det teoretiska vetandet in i sinnevärlden som krav och uppgifter. Den tredje kritiken vänder sig nu till *känslolivet* för att undersöka om även här några nödvändiga och allmängiltiga, dvs. aprioriska faktorer är med i spelet. Från objektiv kultursynpunkt uttryckt är föremålet för den första kritiken *vetenskapen,* för den andra *moralen* och för den tredje *konsten.*

Det finns växlande meningar, men finns det objektiv, allmängiltig sanning? Så hade Kant frågat i den första kritiken. Det finns växlande och empiriska. morallagar, men hur finna en allmängiltig och absolut förpliktande moral? Det är grundproblemet i den andra kritiken. Det finns smakomdömen, som varierar obegränsat, men finns det någon objektiv och allmängiltig skönhet, och vari ligger i så fall dess kriterium? Det är grundproblemet i den tredje kritiken.

Först gäller det då att så koncist som möjligt avgränsa skönhetsvärdet från psykologiskt sett närbesläktade värdeområden. Det sköna har av gammalt sammanställts å ena sidan med *det angenäma,* å andra sidan (t. ex. i hela den grekiska etiken) med *det goda.*

Det sköna finner nu Kant skilja sig från båda dessa värdeområden framför allt därigenom att det "välbehag" som det framkallar är *ointresserat,* dvs. det sätter icke vår *vilja i* rörelse. Det blott angenäma stimulerar vår sinnliga natur: vi vill äga det, vi strävar efter det. Det goda stimulerar vårt "praktiska förnuft", vår sedliga vilja; det sköna åter behagar oss rent objektivt. Därför är det för det estetiska omdömet alldeles likgiltigt om det föremål som vi värderar existerar eller icke; det angenäma framkallar en vilja att äga eller att njuta det, det goda en vilja att förverkliga det, det sköna åter sätter icke vår vilja i rörelse; begär och önskan tiger stilla inför det.

"Det angenäma, det sköna, det goda betecknar alltså tre olika förhållanden mellan föreställningarna och känslan av lust och olust ... Angenämt är det som tillfredsställer, skönt är det som behagar, gott är det som väcker aktning. Det angenäma gäller även för djuren, det sköna blott för människan, dvs. för på samma gång animaliska och förnuftiga väsen, det goda för alla förnuftiga väsen över huvud. Man kan säga att av dessa tre slag av välbehag värderingen av det sköna ensam hänför sig till ett *fritt* och ointresserat välbehag; ty det är intet intresse, vare sig sinnenas eller förnuftets, som tvingar till erkännande. Därför skulle man om känslan av välbehag kunna säga att den i de tre nämnda fallen yttrar sig som böjelse (Neigung), gunst eller aktning. Ty gunst är det enda fria välbehaget. Ett föremål för böjelse eller för plikt ger oss ingen frihet ... Allt intresse förutsätter ett behov eller frambringar ett sådant; och såsom bestämningsgrund för bifallet lämnar detta icke längre värdeomdömet fritt. Vad böjelsens intresse i fråga om det angenäma beträffar, så säger

envar: Hungern är den bästa kryddan, och en människa med frisk aptit smakar allt som blott är ätbart. Blott då behovet är tillfredsställt kan man avgöra vem som har smak eller ej. Likaledes finns det seder utan sedlighet, hövlighet utan välvilja, anständighet utan (inre) ärbarhet osv. Ty där sedelagen talar, där finns det heller icke något fritt val i fråga om vad som bör göras, och att visa smak i sitt uppträdande är något helt annat än att visa sitt moraliska sinnelag."

Gemensamt för det sköna och det goda till skillnad från det angenäma är åter förhållandet att den som anlägger dessa värdesynpunkter för sitt värdeomdöme tar *allmängiltighet i* anspråk. När någon kallar det ena eller det andra för angenämt, så är han medveten om att det är ett "privatomdöme", som blott angår *hans* person och icke någon annan. Här gäller en obegränsad relativitet, och det är lönlöst att disputera om tycke och smak. "För en är den violetta färgen mjuk och älsklig, en annan finner den död och ödslig. En tycker om blåsinstrumentens toner, en annan om stråkinstrumenten. Att strida därom såsom om man ansåge andras smakomdöme, som avviker från vårt eget, för oriktigt, liksom om det förelåge en *logisk* motsättning, vore dårskap. Och i fråga om det angenäma gäller alltså satsen: var och en har sin speciella smak." Annorlunda med det sköna. Kant håller på att det skulle vara en motsägelse, om någon påstode att ett föremål är skönt, och därvid blott menade att det vore skönt för honom.

En annan sak blir det emellertid om man kan *logiskt motivera* dessa allmängiltiga omdömen. Det är just det märkvärdiga med dem, säger Kant, att man icke kan det. Etisk allmängiltighet kan man demonstrera; ty den grundar sig på "begrepp" som kan meddelas. Om man verkligen känner motiven till en handling, så kan man bestämt avgöra om den har allmängiltig etisk innebörd eller ej, ty man har ju sedelagen att gå efter som allmängiltig norm. Men det finns inga sådana estetiska normer. Det är det sällsamma med skönhetens allmängiltighet; om någon säger att en slagdänga är vackrare än en komposition av Beethoven, så kan jag *inte* bevisa för honom att han har fel. Kant menar i varje fall att jag icke kan det. Men ändå vill jag inte låta mitt omdöme gälla såsom blott subjektivt.

Allmängiltigt utan att vara grundat på begrepp - det är den sällsamma antinomi som kritiken av det estetiska omdömet måste upplösa. Tesen lyder: "Det estetiska omdömet grundar sig icke på begrepp, ty i så fall skulle man kunna disputera om det (avgöra dess giltighet genom bevis)." Antitesen: "Det estetiska omdömet måste grunda sig på begrepp, ty eljest kunde man inför dess växlingar icke disputera om det (dvs. göra anspråk på att andra skulle gilla det)." (Kritik der Urteilskraft § 56.)

Upplösningen av antinomin ligger enligt Kant däri att det estetiska omdömet grundar sig på ett "obestämt begrepp". Frågan blir ju vad Kant i detta sammanhang förstår därmed. Han menar att börja med inte detsamma som ett logiskt oklart, osovrat eller suddigt begrepp, en dimmigt framskymtande allmänföreställning. Snarare då vad vi kallar en *symbol.* Det obestämda begrepp som ligger till grund för det estetiska omdömet meddelar ingen teoretisk kunskap. I detta avseende liknar det de "regulativa idéer" om vilka det var tal i den teoretiska kritiken; men det skiljer sig från dessa därigenom att det är *åskådligt* och konkret. "En estetisk idé kan aldrig bliva kunskap, emedan den är en *åskådning* som icke motsvaras av något adekvat begrepp; en förnuftsidé kan aldrig bliva kunskap, emedan den innehåller ett begrepp (om det översinnliga),

som aldrig kan motsvaras av någon åskådning”. *Genialitet* är just förmågan att se och framställa dessa estetiska idéer; den estetiska inbillningskraften lever i dem. En estetisk ide, säger Kant i detta sammanhang, är ”en sådan inbillningskraftens föreställning, som föranleder att tänka mycket utan att likväl någon bestämd tanke, dvs. något begrepp, kan vara adekvat med densamma, vilket alltså intet språk fullkomligt får tag i eller kan göra begripligt . . .” Vad Kant kallar estetisk idé är som man finner ungefärligen vad modern estetik kallar *symbol.*

Vid denna uppfattning av de estetiska idéerna är både sinnena och förståndet med i spelet. Och skönhetsintrycket beror enligt Kant just på det rätta harmoniska och fria samspelet mellan dem. Skönhet är, såsom Kant även uttrycker det, formell eller subjektiv *ändamålsenlighet.* Detta betyder icke att förståndet är ändamålsenligt för något annat eller för sig självt; i och för sig har detta ingenting med skönhet att skaffa. En eldsvåda eller en förödande naturkraft kan vara skön lika väl som det växande och spirande livet. Utan det betyder att det sköna är ändamålsenligt för vår uppfattning, dvs. sätter våra själskrafter i just det harmoniska samspel som vi erfar vid uppfattandet av de estetiska idéerna. Det sköna är m. a. o. ”ändamålsenligt utan att tjäna något ändamål’”: däri skiljer det sig från det nyttiga eller det fullkomliga.

För den följande tidens estetiska spekulation kom dessa Kants undersökningar rörande det sköna och dess värden att bli av en utomordentlig betydelse. Vi återfinner dem i romantikens estetik. Kants estetik, särskilt hans lära om geniet såsom icke bundet av regler men självt regelskapande eller förebildligt, såsom *ett stycke originell natur,* var det som drog samtidens stora diktare, framför allt Goethe, till Kants idékrets. Goethe konstaterade att ”de stora huvudtankarna i Kritik der Beviskraftig är fullständigt analoga med mitt hittillsvarande skapande, mitt sätt att tänka och handla”. Han fann hos Kant formeln för sitt väsen, och tillika det band som förenade samtidens båda största, eljest varandra så olika andar i gemensam strävan.

För Kant framträder det skönas värld såsom bryggan mellan frihetens värld och sinnenas naturbundna rike. ”Smaken gör så att säga övergången från de sinnliga impulserna till de moraliska drivfjädrarna möjlig utan ett alltför våldsamt språng, i det att den även framställer inbillningskraften såsom ändamålsenlig för förståndet och lär oss att även vid de sinnliga tingen förnimma välbehag utan begär.” Vi skall i det följande se hur denna enhetspunkt mellan de båda världarna, naturens och frihetens, framträder ännu tydligare i Kants betraktelser över den objektiva ändamålsenligheten, vilka utfyller senare delen av Kritik der Urteilskraft.

8. Den sista enheten

Sedan Kant i förra delen av Kritik der Urteilskraft behandlat problemet om skönheten, som han definierar såsom subjektiv ändamålsenlighet (”ändamålsenlighet utan ändamål”), övergår han i andra delen till frågan huruvida icke i naturen själv kan spåras en ändamålsbestämd verksamhet. Han söker därmed en sista enhet i den tillvaro som han tidigare, i etiken och kunskapsteorin, så strängt kluvit upp i två: å ena sidan den blinda mekaniska naturnödvändighetens, å den andra frihetens och förnuftets för teoretisk kunskap oåtkomliga värld. Hans frågeställning blir nu i sista hand metafysisk och överskrider faktiskt de gränser han i den teoretiska kritiken utstakat. Ty den fråga mot vilken undersökningen av den teleologiska omdömeskraften tenderar är den, huruvida icke i den mekaniska naturnödvändighetens rike dock kan spåras en dragning mot eller en naturlig strävan att förverkliga en värld av ändamål, dvs. frihetens och förnuftets värld. Om än för vår uppfattning klyftan mellan fenomen och ting i sig är omöjlig att överskrida, så är därmed icke sagt att denna klyfta objektivt sett är oöverstiglig eller att icke även nödvändighetens värld skulle bära spår av samma enhetliga ursprung som frihetens.

Grundproblemet i kritiken av den teleologiska omdömeskraften gäller fastställandet av gränserna för den rent mekaniska naturuppfattningen, m. a. o. giltigheten av de kategorier som Kant i den teoretiska kritiken fastställt för ”erfarenheten” eller ”naturen”. Främst då kausalkategorin. Det är m. a. o. fråga om huruvida den rent kausala synpunkten på naturen räcker till för att förklara alla naturföreteelser.

En sådan gräns för den kausal-mekaniska naturförklaringen finner Kant nu i *det organiska livet.* En mekanisk förklaring av organismerna har icke blott hittills icke lyckats utan stöter även på principiella omöjligheter. Ty en organism skiljer sig från ett blott mekaniskt komplex därigenom att dess delar endast kan förstås utifrån helheten. Den är något annat än blott en summa av sina delar. Vi står här åter inför en antinomi: å ena sidan måste principen för all naturförklaring vara den mekaniska kausaliteten, ty endast genom den fattar vi tingens sammanhang. Å andra sidan finns det vissa produkter i den materiella naturen som icke kan bedömas och förklaras utifrån rent mekaniska principer.

När en antinomi föreligger kan detta för Kants sätt att se bero antingen därpå att begreppen i tes och antites icke tas i alldeles samma betydelse, eller också därpå att vår kunskap har vissa principiella gränser och därför löper ut i motsägelser, då den söker överskrida dessa. Det senare är fallet i fråga om antinomin mellan kausal och final naturbetraktelse. För ett intuitivt förnuft, som förmådde överblicka det hela, skulle de kunna förenas, så t. ex. att, som Leibniz tänkt sig, kausaliteten innerst finge en final förklaring. Men det mänskliga förståndet måste hålla de båda synpunkterna isär och ta dem var för sig. Men ingenting hindrar att dessa för det diskursiva förståndet disparata synpunkter sammanfaller för ett (tänkt) intuitivt och skapande förstånd, en ”intellektuell åskådning” av tillvaron. För denna skulle de båda världarna, orsakernas och ändamålens, kunna tänkas sammanfalla till en.

Med denna idé om en sista enhet såsom världens grund och mål står vi vid slutpunkten av Kants kritiska filosofi. Den är själv icke något objekt för teoretisk kunskap; resultatet från kritiken av det rena förnuftet har Kant på intet sätt frångått. Men han finner i vissa ändamålsbestämda naturföreteelser, som

icke låter sig mekaniskt förklaras, liksom en återstrålning i fenomenvärlden av ett enhetligt världsändamål. Att detta i sista hand icke kan vara annat än ett etiskt mål ligger i sakens natur. Världen kan icke ha annan uppgift än att skapa betingelser för förverkligande av ett frihetens och förnuftets rike i den mekaniska nödvändighetens och tidens värld. Redan i den organiska naturen bryter aningen om ett sådant ändamål fram för att i det praktiska förnuftets värld, i samvetet nå full medvetenhet och klarhet. Kant sätter här in tillvaron under *utvecklingens* synpunkt. En modern läsare av Kritik der Urteilskraft erinras ofta om descendensteorin, och i själva verket har Kant liksom ungefär samtidigt Goethe uttalat idéer som föregriper darwinismen. Men det utvecklingsperspektiv som öppnar sig för Kant pekar mot ett moraliskt mål; det är ett idealistiskt utvecklingsperspektiv. Vad som för Kant blir slutpunkten i spekulationen över tillvaron blir emellertid senare för romantiken utgångspunkt. Schellings naturfilosofi och Hegels historiefilosofi bygger här vidare på tankegångar som den store königsbergaren blott dröjande, aningsfullt och oklart gett form i det verk som bildar slutpunkten i hans spekulation - ett verk, rikt på djupa och fina tankar men också rymmande något av det dunklaste, svårfattligaste i Kants tankebyggnad. Naturligt nog, då vi här befinner oss vid den kritiska filosofins gränser över huvud, vid den linje där de *transcendenta* problemen dyker upp och gör sig påminta.

IV

Romantiken

Början av förra seklet är för den filosofiska spekulationen en högflod och storhetstid som knappast äger sin like i det mänskliga tänkandets historia. Aldrig någonsin förr eller senare har väl människans strävan att samla livets brutna strålar i en brännpunkt varit starkare, aldrig har den faustiska oändlighetstrånad, som vill gripa ogripbara flyende syner och fasthålla intuitiva aningar och upplevelser och forma dem till systembyggnader, tagit sig mera gigantiska uttryck än i denna tid, som med ett gemensamt namn brukar betecknas som romantiken. Att följa denna spekulation i dess labyrintiska irrgångar och sammanslingrande motiv är en lockande och givande uppgift, som filosofins historia ännu långt ifrån löst. Här kan det endast bli tal om att gå på dess bredaste allfarvägar och försöka att teckna den romantiska spekulationens utkristallisationer hos några av dess mest betydande tänkare. Innan dess vill vi emellertid försöka att i några allmänna drag karakterisera arten av detta tänkande, som, sedan dess djupaste intentioner under intrycket av den därpå följande naturalistiska reaktionen länge nog förbisetts, åter i vår tid börjat att få aktualitet och kan påräkna förståelse och intresse.

1) Den romantiska spekulationen har närmast sina källor i *Kants filosofi.* Detta kan tyckas paradoxalt och motsägande; ty Kants kritik av vår kunskapsförmågas gränser borde snarare mana till resignation än till byggande av himlastormande metafysiska konstruktioner. Knappt har Kant förklarat metafysik som vetenskap om tingens väsen omöjlig förrän den ena metafysiska systembyggnaden efter den andra tornas upp med anspråk på att rymma den formel som löser sfinxens gåta. Också måste hela den romantiska spekulationen betraktas som ett enda stort misstag, så länge man såg Kants väsentliga insats i denna gränsreglering för vår kunskap. ”Skulle väl”, utbrister F. A. Lange, ”den lika nyktre som skarpe tänkaren (Kant) ha kunnat drömma om att knappt tjugofem år efter den första utbredningen av hans kritik ett sådant verk som Hegels *Phänomenologie des Geistes* skulle kunnat vara möjligt i Tyskland? Och dock var det hans eget uppträdande som framkallade vår metafysiska Sturm und Drang-period. Den man som Schiller jämförde med en byggande konung gav icke blott daglönarna att göra med detaljarbete utan frambragte ock en andlig dynasti av ärelystna efterbildare, som likt de gamla faraonerna förde upp den ena pyramiden efter den andra mot himlen och därvid blott glömde att lägga dess grund fast på marken.”

Djupare sett hänger emellertid Kants filosofi mycket intimare samman med romantiken än det vid en flyktig blick kan synas. Och detta har blivit alltmera klart, ju mer man förstått att se Kants filosofi som en *helhet* och ju klarare sambandet mellan de tre kritikerna framstått. Att börja med måste framhållas att det långt mer var det sedliga allvaret, den resoluta krigsförklaringen mot all upplysningstidens lyckomoral som gav Kant ett så starkt grepp om den unga generationen, än den kritiska besinningen i hans kunskapsteori. Det var Kants förkunnelse av läran om människans *frihet* och medborgarskap i en värld ovan naturplanet, hans autonoma moral som föreföll samtiden som ett evangelium. Det var läran om ”människans värdighet” (Würde des Menschen) som fri personlighet och bärare av eviga normer som likt ett häroldsrop väckte den unga generationen med Fichte i spetsen till att tänka stort och sätta livet höga mål; det var denna lära som i Schillers diktning fick en så djup, vältalig och entusiastisk tolk. Det frihetspatos som klingar genom hela Schillers diktning och där mognar och förädlas från ungdomsårens kaotiska och anarkiska frihetsdrömmar till mannaårens kultiverade och normbundna frihetsideal, närs av studiet av Kant. Schiller pekar hän på en idealens värld och manar människan att från ”det jordiskas ångest” lyfta sig till dess regioner och trycka dess prägel på tidslivet. ”Flykten” till denna idealens värld betyder icke världsfrånvändhet utan innebär att naturlivet skall *lyftas* och adlas till frihet och förnuft. Och detta är ju ock den djupaste praktiska innebörden i Kants etik. Om också Kant sätter principiella gränser för den teoretiska kunskapsförmågan, så tänker han likvisst högre om människan än måhända någon tänkare före honom. Icke om vad människan är, men om vad människan kan bli, om de möjligheter som slumrar inom henne. Ty hon är medborgare i en värld som hör evigheten till och lyfter sig till den, så snart hon besinnar sig på sitt högre rätta (”intelligibla”) jag.

Häri ligger sambandet mellan Kant och romantiken. Det är en sanning med modifikation att Kant principiellt avvisat alla metafysiska spekulationer. Den ”dogmatiska” metafysik som sökte ”tinget i sig” bakom sinnevärldens fenomen fick visserligen dödsstöten. Men den ”kopernikanska revolution”, som Kant

genomförde, bestod ju egentligen däri att han fördelade tyngdpunkten från objektet eller yttervärlden över till *subjektet.* Det är ”anden”, som föreskriver ”naturen” lagar, icke tvärtom. Kunskapen är en *skapelse* av anden, icke en passiv avbildning av en utanför subjektet befintlig verklighet. Och på samma sätt med den moraliska och den estetiska världen. Visserligen är de icke en skapelse av ett *individuellt* och empiriskt subjekt utan av ett ”Bewusstsein überhaupt”, för vilket det individuella, normbundna subjektet blott är medium. Men varifrån då detta ”Bewusstsein überhaupt”, varifrån dessa transcendenta normer, som verkar i allt kulturskapande? Här är utgångspunkten för *nya* metafysiska spekulationer, för en ”andens metafysik” eller, som man också skulle kunna uttrycka det, en *kulturmetafysik,* som når sin höjdpunkt i Hegels historiefilosofi. Även om Kant själv förvisso skulle ha avvisat romantikens försök att lösa dessa frågor såsom alltför okritiska, låter det sig icke förneka att problemen såsom sådana ligger i linje med hans kritiska filosofi. Och i denna mening fortsätter romantiken hans verk. I den gamla ontologiska metafysikens ställe träder en *kulturvärdenas metafysik.* Trots att Kants egen filosofi i mångt och mycket präglas av upplysningstidens ovan karakteriserade *ohistoriska* tänkesätt, sammanhänger likväl romantikens levande sinne för den historiska verklighetens egenart djupare än vad det i första hand kan tyckas med dess utgångspunkt i Kants tänkande.

2) Och därmed är vi framme vid ett annat för romantikens tänkande utomordentligt karakteristiskt drag: den är *historiskt* inriktad. Hegels historiefilosofi är blott höjdpunkten och slutpunkten däri, och vad Schellings ”naturfilosofi” beträffar, så är den till sitt väsen ett historiefilosofiskt betraktelsesätt tillämpat på naturen såsom ett genomgångsstadium för ”anden”. För upplysningstiden liksom för de stora metafysikerna och för Platon och den antika tanken över huvud hade det historiska livet varit något rent tillfälligt och ”ur evighetens synvinkel” betydelselöst; gentemot det historiska livets tillfälliga formationer satte man upp vissa absoluta konstruktioner, en absolut rätt, ett absolut idealsamhälle, en absolut religion osv. ”Tillfälliga historiska sanningar kan aldrig bli bevis för nödvändiga förnuftssanningar” - dessa Lessings ord återger utmärkt upplysningstidens ohistoriska tänkesätt. För romantikens tänkande åter får det historiska livet ett egenvärde och en mening; idealen tar gestalt och symboler i det. Även här är Kants filosofi den förmedlande länken mellan romantik och upplysningsfilosofi. Ty först genom Kants klara gränslinje mellan naturens och värdenas värld blev det möjligt att i djupare mening betrakta historien som ej blott ett planlöst skeende utan en ändamålsbestämd process, varigenom ”förnuftet” förverkligas i tillvaron. Man får därmed en *måttstock* för bedömande av det historiska livet, som först gör en verklig historiefilosofi möjlig. För Kant hade, som vi minns, den historiska processen tett sig som en utveckling mot *moralisk* fullkomning. Moralen blir för honom det enda kriteriet på framåtskridande. Men här är det romantiken förbehållet att öppna långt vidsträcktare, konkretare och mera universella utblickar över det historiska livet. Det moraliska värdet blir icke längre för romantiken det enda som skaffar tidslivet historisk kvalitet och lyfter det upp över ett blott tillfälligt och meningslöst skeende. Romantiken vill fatta hela det historiska kulturlivet i dess rikedom och fullhet och konkreta utgestaltning. Man kan tvista om huruvida romantikens anda skall betecknas som revolutionär eller konservativ; båda meningarna skulle kunna stödjas med goda argument. I verkligheten är den eller vill vara en syntes av båda-

dera: konservativ i sin vördnad för det historiskt vordna såsom en skapelse av ett i historien verkande världsförnuft, revolutionär i sin starka känsla för andens autonomi och frihet gentemot det tröga stoffet. Det är ingen tillfällighet att Hegels historiefilosofi kom att utnyttjas både som vapen i reaktionens tjänst och som utgångspunkt för rent revolutionära rörelser, ty bådadera ligger i romantikens väsen. Tegnér bedömde vanligen romantiken omilt, ty han såg i den en frihetsfientlig reaktion, som dyrkade mörkret. Och dock - hela Tegnérs diktning är ju, såsom man alltmer betonat, genomträngd av romantikens anda, romantikens historiefilosofi, dess tro på en världsande, som ”verkar genom människokrafter” och för in i tiden de eviga idéerna, ”ett bevingat släkte med himmelsblå mantel och morgonstjärnor i håret”.

3) Även på en annan punkt pekar romantikens uppfattning av kulturlivet utöver Kant och hela den abstrakta synen på kulturprocessen. Romantiken fattar det historiska skeendet icke blott i allmänna och abstrakta former som ett förverkligande av kulturvärdena utan såsom en totalitet av *individualiteter* i deras konkreta och oersättliga *egenvärde.* Med uppfattningen av det historiska livets mening och egenart förbinder romantiken tanken att varje *individ* representerar ett absolut oersättligt och för den logiska begreppsanalysen outtömligt moment däri. Därför kan andens liv aldrig fattas i abstrakta schemata och formler. Kants kategoriska imperativ formuleras nu (av Fichte) individuellt: ”Var och en skall bli vad han och blott han kan bli ... blott han och absolut icke någon annan.” Kants autonoma personlighetsfilosofi stegras i romantiken till en verklig individualiteternas metafysik. Individualiteten är för denna livssyn mer än blott en krusning på världsandens yta, mer än blott vågen, som lyftes ett ögonblick för att sjunka tillbaka i havet: den är uttryck för något evigt. I den svenska personlighetsfilosofin får denna åskådning måhända sitt mest fullödiga uttryck, men den har sina rötter i den tyska romantiken, hos Fichte, Schelling och Hegel. ”Var och en utan undantag”, säger Fichte, ”har sin för honom tillkommande andel i det översinnliga varat, en andel som hos honom utvecklar sig i all evighet - i det empiriska livet framträdande som fortsatt handlande - på sådant sätt som den absolut icke kunde utvecklas hos någon annan; - något som man kort och gott kunde beteckna som den individuella karaktären av hans högre bestämmelse.” Med denna känsla för det individuellas egenart och egenvärde sammanhänger också romantikens nationalism. Upplysningstiden hade med förkärlek använt det abstrakta ordet ”mänskligheten”. Romantiken talar hellre om folken eller ”folksjälarna”. Ty människan är icke en människa i största allmänhet, hon tillhör en levande organisk gemenskap, ett folk, en nation. Nationen är icke en summa av individer utan ett övergripande helt, en metafysisk realitet. Denna lära, som icke minst i våra dagars politiska liv fått ödesdigra konsekvenser, är ett äkta barn av romantiken. Men denna metafysiska individualism, som tillmäter den enskilde och gemenskapen en absolut säregen roll, säreget individualiserade krav och uppgifter, innebär ingalunda en anarkisk och kaotisk uppfattning av det historiska livet eller bristande sinne för livets nödvändiga underordning under överindividuella objektiva makter. Ty med sin egenart bildar individerna dock för romantikens livssyn moment i övergripande totaliteter, toner i en enda allomfattande symfoni. Därmed förnyar romantiken den *universalism* som besjälade den klassiska metafysiken. Intet är mera karakteristiskt för romantikens filosofi än denna dragning åt och syntes av universalism och individualism. Det är icke någon tillfällighet att Spinoza blir filosofen på dagordningen, den tänkare som jämte Kant utövar största inflytandet på romantikerna. Goethes diktning hade banat väg för en djupare förståelse av Spinoza; hans syn på tillvaron såsom en

skapande och levande enhet, flödande ut i en outtömlig rikedom och mångfald - ”das ewig Eine, das sich vielfach offenbart” - blir även romantikens. Goethes religiösa enhetssyn på tillvaron är även Fichtes, särskilt i hans filosofis senare skede; och Schelling formulerar den på vers så här:

Darum ist *eine* Religion die rechte.

Musst sie in Stein und Moosgeflechte,

In Blumen, Metallen und allen Dingen,

So zu Luft und Licht sich dringen,

In allen Höhlen und Tiefen

Sich offenbaren in Hieroglyphen ...

Hinauf zu des Gedankens Jugendkraft,

Wodurch Natur verjungt sich wiederschafft,

Ist *eine* Kraft, *ein* Pulsschlag, nur *ein* Leben,

Ein Wechselspiel von Hemmen und von Streben.

Romantikern liksom renässansmänniskan har Faustnaturen i blodet; han vill i sitt eget inre fatta och uppleva tillvarons fullhet och rikedom, han vill tvinga motsatserna till enhet och känna sig som ett med alltet. Oändlighetslängtan, evighetstrånad mättad med religiös symbolik, känsla av enhet och förbund med tillvarons innersta väsen - det är romantikens själ. Romantiken hatar alla gränser, den vill det omöjliga, den föraktar det jordbundna, den praktiska klokheten, upplysningstidens ”nytta och klarhet”. Den älskar det som strävar mot himmelen, Ikarusflykten, den säger med sierskan Mantho i Faust: Den lieb ich der *Unmögliches* begehrt.

I Euforion har Goethe skapat en oförgänglig symbol för denna romantikens drömmande oändlighetslängtan; romantiken önskar sig - och tror sig stundom i besittning av - den magiska mantel som bär människan fjärran bortom sinnenas synrand till sannare verkligheter och oupptäckta drömland, badande i evigt soldis eller trånfullt månljus.

4) Ty trött på upplysningstidens snusförnuftiga ”förstånd” och begreppskunskap, misströstande om att på den vägen avslöja tillvarons hemligheter, har romantikern liksom Faust slagit sig på magi. Det är icke längre det ”rena förnuftet” som skall lösa tillvarons gåtor; Kant hade ju stakat ut gränserna för det och visat dess inkompetens. Men med sin lära om de ”praktiska postulaten” hade Kant i viss mening tillerkänt *viljan* en rätt att tala med i livsåskådningsfrågor. Fichte drar ut konsekvenserna ur läran om ”det praktiska förnuftets primat”, han filosoferar med viljan, liksom Schelling med känslan eller Jacobi med ”aningen”. Kant hade bestritt möjligheten av en ”intellektuell åskådning” i be-

tydelsen av en åskådning av tinget i sig; Fichte vädjar till en sådan, visserligen närmast som en gränsfunktion, men för Schelling blir den ett organ varmed det filosofiska geniet omedelbart förmår sätta sig in i tingens levande väsen. Den gamle mästaren i Königsberg fick på sin ålderdom till sin stora förtrytelse uppleva hur en skara unga romantiker med vad de kallade geniets rätt obekymrade om den kritiska betänksamhetens varningar satte sig över alla skrankor, vädjande till mystiska 'kunskapskällor, till det "svärmeri", som var den redbare upplysningsmannen Kant en styggelse. Han reagerar med en bitter skrift "Ueber den neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie", vari man känner igen tonerna från Swedenborgsskriften. För den nyktre och betänksamme Kant ter sig romantikerna som extatiska svärmare. Det var mot detta grumliga känslosvärmeri och åberopande av föregivna filosofiska uppenbarelser som hos oss Tegnér förde klarhetens och ljusets talan och erinrade om människotankens eviga begränsning:

... tro ej allt vad skeppare förtälja

om oerhörda ting som de erfarit,

om världens gåta, äntligt löst av dem

och om de vises sten, som de ha funnit.

De arme dödlige! De vises sten

i knappen sitter på Allfaders spira

och mänskohänder bryta den ej lös.

Förgäves mana de den höga sanning

med mörk besvärjningsformel; just det mörka

fördrar hon icke, ty hon bor i ljuset.

Men det vore i hög grad oriktigt att fatta dessa ord som riktade mot den romantiska kunskapsteorin över huvud. Tegnér tror fullt så väl som någon romantiker på ett vetande som är av annan art än den rent diskursiva forskningens, en inspiration som kommer skalden, konstnären, tänkaren till del, en uppenbarelse från urbildernas värld, fördold för kortsynt klokhet men synlig för den erosbesjälade. Vädjan till andra kunskapskällor än det "rena förnuftet" hör samman med all romantik och återkommer varje gång den förnyas i det mänskliga tänkandets historia.

Som helhet har romantiken förvisso under inflytande av den kraftiga motreaktion som den framkallade vid mitten av förra seklet blivit orättvist bedömd. Man har sett den nästan uteslutande som tillbakagång och återfall i passerade stadier. Vår tid har förutsättningar att rättvisare bedöma den, ty själva befinner vi oss sna-

rast i ett nytt romantiskt skede. Romantikens ensidigheter och avigsidor kan vi icke förbise; vi kan icke blunda för att den ofta gick vida utöver den kritiska besinningens gränser och därmed förirrade sig ut på vad Kant kallade ”det transcendentala skenets ocean”. Och det faller oss icke in att kritiklöst acceptera någon av dessa stora systematiska tankeskapelser eller metafysiska dikter som ”de vises sten”. - Men detta får icke göra oss blinda för de stora och rika andliga värden vilka romantiken tillfört vår kultur och som den förvisso ännu blott till ringa del tillgodogjort sig. Det är icke någon tillfällighet att just den moderna filosofin, sedan den åter grundligt arbetat sig in i Kants kriticism, söker så starka anknytningspunkter till romantikerna. I den nyare filosofin lever och växer allt kraftigare den drift till helhetssyn, till att omspänna livets fullhet och totalitet; till fördjupning och riktning av blicken inåt, som för fram till romantiken. Vi förnimmer behovet av livsåskådning, och detta förenas med känslan att det icke kan tillfredsställas allenast genom specialvetenskapliga forskningar. Därför besitter den romantiska filosofin just för våra dagars tänkande en hög grad av aktualitet, och en av de viktigaste uppgifterna för vår tids filosofihistoriska forskning består just i att tillgodogöra sig en mera fördjupad uppfattning av romantikens filosofi. Den moderna nykantianismen synes med en viss inre konsekvens leda fram till ”nyfichteanism”, ”nyhegelianism” osv. Det betyder naturligtvis inte att man vill stå kvar där dessa tänkare stod. Men det betyder att man tar upp deras frågor på nytt och i ett annat läge, som betingas av de andliga kriser som sedan deras dagar skakat den västerländska mänskligheten.

J. G. Fichte (1762-1814)

För den entusiasm, den känsla av befrielse och nytt levnadsmod som Kants filosofi tände hos den tyska ungdomen, som i den förnam frihetens och pliktens evangelium, har måhända ingen givit så gripande uttryck som den unge Fichte. Han blev som ingen annan kantianismens *profet,* han omfattade dess bärande idé med ett patos som fyllde hela hans liv. Hans verk är från början till slut blott ett enda försök att ge uttryck åt den *frihetens* filosofi som för honom bildade den innersta kärnan i Kants tänkande. Om han därvid kom att gå utöver de av Kant angivna gränserna för spekulationen, så ligger dock hela hans filosofi i linje med Kants.

Då Fichte vid tjugoåtta års ålder greps av Kants läror som av en uppenbarelse, hade han en både i yttre och inre mening svår ungdom bakom sig. Född av fattiga föräldrar - hans fader var linnevävare i Oberlausitz, och sonen lär som barn ha arbetat i samma yrke och vaktat gäss - hade han omhändertagits av en adelsman, som tillfälligtvis lärt känna honom på genomresa genom byn, och fick sin första utbildning i det berömda läroverket Schulpforta vid Naumburg som bland sina lärjungar räknar flera av Tysklands andliga stormän. Meningen var att han skulle utbildas till präst; och för *predikantens* verksamhet kände Fichte redan som barn en böjelse som följde honom livet igenom. Hela hans skrivsätt och verksamhet har en agitatorisk prägel; han är mera förkunnare än

forskare. Efter slutad skolgång kom han adertonårig till Jena, där han bedrev teologiska studier men samtidigt påverkades av spinozismen, som han torde ha kommit till genom studiet av Lessings teologiska stridsskrifter. Studieåren i Jena och senare i Leipzig var år av nöd, umbäranden och ovisshet. Fichte, som inom sig bar en lågande frihetskärlek och *handlingsdrift* - ”jag vill icke *blott* tänka, jag vill framför allt *handla”,* skriver han vid denna tid - kände sig fruktansvärt inklämd och pressad av yttre tvång; därtill kom nu en filosofi som eliminerar friheten ur tillvaron och som Fichte likväl håller för den enda riktiga. Det är för förståelsen av hela Fichtes tänkande av största betydelse att han varit anhängare av Spinoza innan han lärde känna Kant. Ty endast så förstår man det jubel som fyllde honom, då han genom läsningen av Kant övertygades om att han icke behövde hålla friheten för en illusion. Fichte hörde till det slags människor för vilka tankar är djupt i personligheten gripande öden och upplevelser. Den spinozistiska nödvändighetsfilosofin tillfredsställer hans tanke men krossar hans hjärta. I denna konflikt möter honom Kants filosofi, och han upplever den så djupt just därför att han tagit determinismen på så djupt allvar och levt sig så helt in i dess konsekvenser. Säkerligen har han gjort en bekännelse av djupt personligt innehåll, då han ett årtionde senare i sin bok ”Die Bestimmung des Menschen”, där han i form av dialoger och monologer framlägger sin filosofi, börjar med den konflikt mellan hjärta och huvud som nödvändighetsfilosofin försätter människan i : livet vill säga ja till frihet och handling, men teorin säger ett kallt och hånfullt nej. ”Att blott stå där kall och död som en åskådare av skeendets växling, en passiv spegel av de förbiskymtade gestalterna - denna tillvaro är outhärdlig, jag föraktar och förbannar den. Jag vill älska, jag vill förlora mig själv i deltagande, glädjas och sörja. Jag vill göra allt så bra jag förmår, och jag vill glädjas när jag handlat rätt, sörja när jag handlat orätt. Blott i kärleken är livet, den förutan är död och förintelse. - Men kallt och brutalt kommer nu detta system och hånar min kärlek. Det säger mig att jag icke är och icke handlar. I mitt ställe är och handlar i mig en annan kraft, som jag icke känner. Och det blir för mig fullständigt likgiltigt hur den utvecklar sig. Skamsen står jag där med mitt brinnande hjärta och min goda vilja; jag måste rodna inför det som jag känner såsom det bästa inom mig och för vars skull ensamt jag vill vara till, ty det tyckes mig en löjlig dårskap. Mitt heligaste har utlämnats åt hånet ... Odrägliga tillstånd av ovisshet och obeslutsamhet! Vilken makt kan rädda mig från dig, vilken makt kan rädda mig från mig själv?” Då Fichte skrev dessa ord hade han för länge sedan för egen del funnit vägen till frihet, och han ser som sin hela uppgift att föra andra fram på samma väg. Sedan han någon tid sökt sin utkomst som fattig ”Hauslehrer” fortsätter han ånyo studierna i Leipzig. Alla hans planer har slagit fel, och han har knappast bröd för dagen. ”Aus Verdruss”, såsom han själv skriver, kastar han sig nu med desto större iver på filosofin. Och se, Kants torra och abstrakta skrifter öppnar för honom nya himlar och en ny jord. ”Alla mina förhoppningar hade strandat, och jag var nära förtvivlan”, skriver han ett halvt år senare. ”I förargelsen kastade jag mig på Kants filosofi, som är lika svårfattlig som sublim. Jag fann däri en sysselsättning som upptog huvud och hjärta; min obetvingliga oro stillades: det var de lyckligaste dagar jag hittills genomlevat. Utan att veta var jag nästa dag skulle finna mitt uppehälle var jag likväl kanske en av de lyckligaste människor i hela världen.” Han har blott *en* tanke, blott *en* känsla, som fyller honom helt. Ringen är sprängd, nödvändighetens järnring kring människoviljan. Det ligger något rörande i det meddelande han skickar sin blivande hustru i Zürich : ”Säg till din far att vi har tagit miste vid våra undersökningar rörande alla

mänskliga handlingars nödvändighet, hur konsekvent vi också resonerade; ty vi utgick från en falsk princip.” Och i ett annat brev från samma tid heter det: ”Jag lever i en ny värld, sedan jag läste kritiken av det praktiska förnuftet. Satser, om vilka jag trodde att de var orubbliga, har kullkastats; ting, som jag trodde icke kunde bevisas, t. ex. begreppet om en absolut frihet, pliktbegreppet osv., har jag funnit bevis för, och jag är uppfylld av glädje däröver. Det är obegripligt vilken aktning för mänskligheten, vilken kraft detta system ger oss.”

Det är Kants praktiska filosofi, hans lära om människans autonomi, som från början får så starkt grepp om Fichtes tänkande. Men han ser samtidigt redan från början - vad ”nykantianismen” länge undgick att se - det samband som råder mellan etiken och kunskapsteorin hos Kant. Kunskapsteorin upplöser detta absoluta, mot jaget stående vara eller denna substans i vars orsakskedjor människan enligt spinozistisk uppfattning kläms in som i ett skruvstäd; den visar att detta ”ting” är en skapelse av jaget, icke tvärtom jaget av tinget. Naturens ”former”, dess ”lagar” ges den av anden, icke tvärtom. Och naturen blir därför icke längre herre över jaget; det är fastmer detta som med sina transcendentala normer fritt härskar över naturen. Därmed bereddes väg för friheten, och klyftan mellan tänka och handla, mellan teori och liv, som syntes oöverkomlig, försvinner. Tänkandet är självt en fri handling varigenom verklighet *skapas.* Och den rent formella frihet som jaget därigenom tillförsäkras får ett reellt innehåll i pliktmedvetandet. Världen som uttryck för jagets fria handling måste i sin djupaste grund vara fylld av förnuft och etiskt innehåll; allt som synes strida däremot kan blott betyda något ännu icke av jagets fria verksamhet genomträngt, ett stycke ännu oskapad verklighet. Detta är den hela Fichtes senare tänkande behärskande grundide, som han hämtar från Kant och som för honom kommer att ge livet mening och innehåll; det är den idé som markerar hans säregna ställning i filosofins historia: ty den känner knappast någon annan, för vilken liv och teori, tanke och handling, passiv kontemplation och aktivt ingripande faller så samman som för Fichte. Varje detaljfråga, även de politiska, sociala, ekonomiska, juridiska osv., som han efter hand tar upp, ser han utifrån denna enda centralpunkt: jagets autonomi och frihet, som tett sig för honom som en uppenbarelse redan vid det första studiet av Kant.

Fichte såg nu som sin livsuppgift att personligen genomarbeta och förkunna Kants evangelium om människans frihet. Sommaren 1791 uppehåller han sig i Königsberg och skriver sin första filosofiska skrift *Versuch einer Kritik aller Offenbarung,* som han förelägger mästaren och vilken av denne välvilligt upptas och rekommenderas till utgivning. Skriften utkom anonymt och väckte stort uppseende; Kant ansågs tämligen allmänt som dess författare. Då Kant själv upplyste om misstaget och namngav författaren blev Fichte med ett slag berömd. Efter några års vistelse som privatman i Zürich, där hans politiska frihetspatos tar sig djärva uttryck i skrifter sådana som ”Återfordran av tankefriheten, som hittills undertryckts, av Europas furstar” och ”Bidrag till beriktigande av allmänhetens omdöme om franska revolutionen”, erhåller han år 1794 en kallelse till den filosofiska lärostolen vid universitetet i Jena, vilken förut innehafts av Kants lärjunge Reinhold. Därmed befann sig filosofen i den tyska kulturens centralpunkt, i Karl Augusts och Goethes hertigdöme, i Schillers stad, den stad där inom kort även Schelling och Hegel skulle verka.

I Jena utvecklade Fichte under tre år en glänsande verksamhet från kateder och skrivbord. Hans filosofiska tankebyggnad, *”Vetenskapsläran”,* utformas. De bå-

da inledningarna till vetenskapsläran, *Grundlage der gesamten Wissenscha ts-lehre osv.,* vidare kulturfilosofiska skrifter, religionsfilosofiska fragment *(Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* m. fl.) tillhör alla denna period.

År 1798 följde så den anklagelse för ateism som föranledde Fichtes avsked från befattningen i Jena. Ett kurfurstligt reskript förklarade de åsikter Fichte uttalat i sina skrifter oförenliga med den kristna religionen och krävde en allvarlig bestraffning av utgivaren av Philosophisches Journal, där avhandlingarna ifråga publicerats. Fichte svarade med en vädjan till allmänheten; han söker klargöra hur hans filosofi långt ifrån att vara irreligiös tvärtom ställer upp ett renare Gudsbegrepp. ”Här är alltså stridspunkten. Det de kalla Gud är för mig en avgud.” För Fichte är Gud identisk med den sedliga världsordningen själv; han är icke ett yttre väsen som tjänas genom slavisk tillbedjan, varmed man söker vinna hans gunst, han är den röst som talar i vårt samvete och som blott kan tjänas genom att göra det rätta. Weimarregeringen var från början böjd för att taga Fichtes parti och tysta ned saken; men Fichte försvårade själv sin ställning genom sin utmanande hållning; han var en av dessa naturer som älskar strid och till en viss grad martyrskap. Goethe var för mycket världsman och diplomat för att icke känna sig bortstött av Fichtes ungdomliga trots. För hela Goethes världsvist kontemplativa ställning till tillvaron innebar Fichtes subjektivism och obändiga frihetsfilosofi något som var hans natur emot. Och ehuru Goethe givetvis på intet sätt reagerade mot Fichtes religiösa tänkesätt såsom ”ateistiskt”, motsatte han sig, säkerligen av rent personlig aversion mot Fichtes uppträdande, icke hans avskedande ur tjänsten. Fichte flyttade till Berlin, där han rönte ett välvilligt mottagande; bland hans talrika åhörare räknades Schleiermacher, Tieck, bröderna Schlegel. Sin rastlösa skriftställarverksamhet fortsätter han under det följande decenniet oavbrutet; vintern 1807-08 håller han under den franska garnisonens trumvirvlar sina berömda ”Tal till tyska nationen”, vari han med flammande hänförelse manar sina landsmän till självbesinning och framlägger vad han anser vara det tyska folkets eviga uppgifter och ställning i folkens system. På Tysklands, det tyska folkets, framtid vilar mänsklighetens framtid; dess sak är därför mänsklighetens. ”Den gamla världen med sin härlighet och storhet såväl som med sina brister har sjunkit genom sin egen ovärdighet och genom edra fäders (germanernas) kraft. Finnes sanning i det som framlagts i dessa tal, så åren I bland alla nyare folk det vari fröet till mänsklighetens fullkomning mest avgjort ligger, och vilket det alltså åligger att föra mänskligheten framåt. Om I gån under i detta ert väsen, så går därmed varje förhoppning för mänskligheten om räddning ur dess djupa förnedring förlorad.” - Fichtes ”Tal till tyska nationen” hörde till de tändande gnistor som satte den tyska ungdomen i brand och framkallade frihetskriget mot Napoleon. Själv fick han aldrig uppleva dess slut. Den 29 januari 1814 föll han offer för en feber som under kriget härjade i Berlin. Kort förut hade han erhållit underrättelse att Blücher överskridit Rhen. - Tio år senare svepte reaktionens vindar fram över Tyskland. Fichtes ”Tal till tyska nationen” förbjöds av censuren. Under förra världskriget upplevde de en renässans. Den bombastiska nationalism för vilken de ger uttryck, idén om tyska folket som ett utvalt folk, har tyvärr även spelat en viss roll i nazismen.

Fichtes filosofiska skrifter hör ej till de lättfattliga : det beror på svårigheten att i ord fixera den grundsyn, den grundupplevelse - upplevelsen av jagets autonomi och frihet - kring vilken de kretsar. Men det beror också på hans eget, stundom fruktansvärt schematiska och abstrakta uttryckssätt.

Man gör klokt i att hålla sig till de båda inledningarna till vetenskapsläran då man vill börja studiet av Fichte, som är mödosamt men givande. Särskilt den första.

Vad är, frågar Fichte här, filosofins (”vetenskapslärans”) grundproblem? Givetvis att förklara världen. Vad är världen? Systemet av alla de föreställningar som är behäftade med känslan av nödvändighet. Allt det som tycks mig omöjligt att ändra. Över mina drömmar och fantasier förfogar jag till synes fritt; men *tingen* omkring mig sätter ett granithårt motstånd mot mitt försök att ändra dem. Detta system av föreställningar, behäftade med känslan att vi icke kan ändra dem, är *erfarenheten.* Filosofins uppgift är att ”uppvisa grunden för all erfarenhet”.

Grunden till erfarenheten kan icke ligga i erfarenheten själv. Men vilken möjlighet har vi att komma utöver erfarenheten? Är icke filosofins grundproblem, på detta sätt formulerat, från början olösligt?

Nej, svarar Fichte, ty vi har förmågan att genom abstraktion skilja isär det som i erfarenheten är oupplösligt förenat. I den omedelbara erfarenheten är tingen och medvetandet om tingen, subjektet och objektet, oupplösligt skilda åt. Det finns intet ting som icke är ett ting *för* ett uppfattande medvetande, och å andra sidan intet medvetande som icke är ett medvetande *om* något. Endast abstraktionsvis kan dessa faktorer skiljas. Nu kan filosofin antingen förklara medvetandet såsom en produkt av tingen eller tingen som en produkt av medvetandet; det förra förklaringssättet är *dogmatismens,* det senare *idealismens.* Noga taget kan icke mer än dessa två system tänkas. Dogmatismen nedsätter subjektet, jaget, till ett ting bland tingen, själva vår tro på friheten blir en illusion. Den konsekventa dogmatismen är spinozismen. Idealismen åter förnekar att tingen är något självständigt, betraktar dem som en fri skapelse av anden och hävdar därmed friheten. Båda tankegångarna bildar inom sig konsekventa och helgjutna system. Striden mellan dem rör sig om ”huruvida tingets självständighet skall uppgivas för jagets eller omvänt jagets för tingets”. Varpå beror avgörandet mellan dessa båda ståndpunkter?

Det kommer, svarar Fichte, i första hand icke att bli ett rent teoretiskt avgörande. Människor är olika lagda. Den som *känner sig* som en produkt av tingen blir dogmatiker. ”Somliga, som ännu icke höjt sig till den fulla känslan av sin frihet och självständighet, återfinner sig själva i sitt förhållande till tingen. Om dessa undanryckes dem, går deras jag därmed även förlorat. De kan för sin egen skulle icke uppge tron på tingens självständighet; ty de existerar själva blott i förbund med dem. Den som i själva verket blott är en produkt av tingen kan heller aldrig betrakta sig med andra ögon; och han har rätt så länge han blott talar om sig och sina likar. Dogmatikernas princip är tro på tingen för deras egen skull: alltså indirekt tro på sitt eget splittrade och blott av objekten uppburna jag.” Annorlunda idealisten. Han besjälas av känslan av frihet, oberoende av tingen. Det jag som han tror på upphäver tingens självständighet.

Han vägrar att finna sig i att blott vara en produkt av tingen, ty han känner med sig att han icke *är* det. Här går den naturliga skiljegränsen, som predisponerar människor till dogmatism eller till idealism. ”Vilken filosofi man väljer beror sålunda på vad slags människa man är. Ett filosofiskt system är nämligen icke ett dött husgeråd, som man efter behag kan upptaga eller bortlägga, utan det är besjälat av den människas själ som har det. En av naturen slapp eller genom andlig träldom; lärdomslyx och fåfänga förkrympt karaktär skall aldrig kunna höja sig till idealismen.” ”Till filosof måste man vara född, icke uppfostrad därtill, och själv uppfostra sig därtill; man kan icke genom någon mänsklig konst göras till en sådan. Därför räknar denna vetenskap icke på många proselyter bland redan färdigbildade män. Vågar den över huvud hysa någon förhoppning, så gäller den ungdomen, vars medfödda kraft ännu ej gått under i tidens allmänna slapphet.”

Det kan se ut som om Fichte med detta resonemang hänsköte saken till ett rent viljebeslut. Emellertid får man fatta det sagda snarare som ettkonstaterande av ett *psykologiskt faktum* än som försök att bevisa idealismens sanning. Idealisten skall aldrig kunna övertyga dogmatikern, lika litet som denne kan övertyga idealisten. Ty den som aldrig *upplevt* friheten - vad skulle det tjäna till att för honom bevisa dess verklighet? Han skulle icke tro något bevis. Fichte hade själv djupt genomlevt den pinsamma konflikten mellan vad han hållit för teoretiskt sant (dogmatismen) och vad hans känsla vägrade att erkänna. Och blott den, vill han säga, skall förstå den spänning varur den äkta filosofin framgår, som på allvar levt sig in i denna konflikt.

Men konflikten *kan* lösas; och Kant har gett lösningen. Dogmatismen är teo*retiskt* ohållbar, och detta avgör dess öde såsom filosofisk-vetenskaplig världsåsikt - icke såsom praktisk livsföring, ty som sådan bibehåller den sitt grepp över flertalet människor.

Dogmatismens grundprincip är ”tinget i sig” oberoende av medvetandet. Om Kants kunskapsteori fattas som ett erkännande av ett utanför medvetandet befintligt ting i sig, som visserligen till oigenkännlighet omformas av våra kategorier, så finns det ännu hos honom en rest av dogmatism. Men Fichte hävdar att Kant aldrig begått denna inkonsekvens. ”Upptäckten att Kant icke vet av något ting, oberoende av jaget, är ingalunda ny.” Hans efterföljare har missförstått honom. Oberoende av den historiska frågan hur därmed förhåller sig, vill Fichte uppvisa att själva begreppet ”ting i sig” innebär en absurditet. I samma ögonblick man tänker tinget i sig, tänker man ju medvetandet som tänker detta ting; således upphör det att vara ting i sig, oberoende av medvetandet. *Att vara är att vara för ett medvetande.* Dogmatismen håller sig till den reella kausalserien mellan tingen och försöker att smussla in medvetandet självt som en länk i denna serie; men den glömmer därvid att hela denna reella kausalserie är omsluten av medvetandet. *Det går ingen brygga över från ting till medvetande. Vill* man förklara erfarenheten, kan man således icke utgå från ett ting utan måste utgå från det logiskt primära, som är medvetandet. Erfarenheten måste logiskt förstås som en produkt av medvetandet, icke medvetandet av erfarenheten. Dogmatismen slår in på en omöjlig väg; man måste gå den motsatta. ”I den oerhörda klyfta, som för dogmatismen blir kvar mellan ting och föreställning (medvetande), sätter den in några tomma ord, som man visserligen kan lära sig utantill och upprepa, men under vilka absolut icke någonsin

någon människa tänkt något eller kommer att göra det. Söker man nämligen exakt klargöra för sig förloppet, så upplöses alla dessa ord i skum. Dogmatismen kan sålunda blott upprepa sin princip, men den kan aldrig därifrån finna någon övergång till det, som skulle förklaras, och sålunda härleda det. Den är sålunda även ur spekulationens synpunkt ingen filosofi alls utan blott vanmäktiga påståenden och försäkringar. Såsom den enda möjliga filosofin återstår då idealismen."

Den princip som skall förklara erfarenheten kan naturligtvis inte själv vara en del av vår erfarenhet. Om erfarenheten har sin grund i medvetandet och byggs upp genom dess produktion, genom att medvetandet "begränsar sig självt", så är det klart att denna process själv aldrig kan förekomma i erfarenheten. Den går "före all erfarenhet" - bildligt talat, ty det är här icke fråga om något tidsförhållande; tiden själv blir ju till genom medvetandets erfarenhetsuppbyggande produktion.

Hur kan vi då komma åt denna process? Genom *transcendental deduktion.* Vi kan visa att bakom de akter som är givna i erfarenheten vissa transcendentala akter måste försiggå, enär de är förutsättningar för all erfarenhet. Kant hade gått samma väg vid sin transcendentala deduktion av kategorierna; Fichte söker fullfölja metoden mera systematiskt och enhetligt. Den transcendentala deduktionen, säger han, går så till väga att den visar "att det som först uppställts som grundsats och omedelbart påvisats i medvetandet icke är möjligt utan att tillika något annat sker, och vidare att detta andra icke är möjligt utan att tillika något tredje sker, ända till dess att betingelserna för det först påvisade är fullständigt uttömda, och tills detta första är fullkomligt begripligt till sin möjlighet". Detta första - utgångspunkten - är *jagets omedelbara aktivitet.* Var och en som talar om erfarenhet åberopar sig medvetet eller omedvetet på en upplevelse därav. Det är denna upplevelse av aktivitet som Fichte kallar *"intellektuell åskådning".* Det är icke en åskådning av ett ting, en substans utan av ren handling. Denna intellektuella åskådning beledsagar varje handling av jaget, varje sinnlig åskådning således. Den intellektuella åskådningen är just denna "apperceptionens syntetiska enhet", som Kant fann som förutsättning för medvetandet, varförutan jaget skulle, såsom Hume ansåg, sönderfalla i ett knippe förnimmelser. "Var och en som tillskriver sig en verksamhet, åberopar sig på denna åskådning; i den är källan till livet, och utan den råder död."

Hur kan vi veta något om denna åskådning? Genom en slutledning. Vi kan påvisa att "det icke går ihop" utan den, att var och en som säger *jag* och skiljer sitt jag från tingen förutsätter den. "Jag föresätter mig att tänka det eller det, och den ifrågasatta tanken inträder. Detta är ett medvetenhetsfaktum. Betraktar jag detta enligt lagarna för den blott sinnliga åskådningen, så ligger däri ingenting mer än det just angivna: en serie av vissa föreställningar. Blott denna följd i tiden vore jag medveten om, och blott den kunde jag påstå något om. Jag finge blott säga: Jag vet att på föreställningen om den och den bestämda tanken, beledsagad av föreställningen att den skulle vara där, följer föreställningen om samma tanke med biföreställningen att den verkligen är där, men jag skulle icke kunna uttala den därifrån vitt skilda satsen: i den första föreställningen ligger *realgrunden* till den senare; därigenom att jag tänkte den första blev den andra till för mig. Jag förblir passiv, den vilande skådeplatsen, på vilken föreställningar avlöses av föreställningar, icke den verksamma princip som

framkallar dem. Men nu antar jag ju dock det senare, och jag kan icke låta detta antagande falla utan att uppgiva mig själv. Hur kommer jag till ett sådant antagande? I de anförda sinnliga ingredienserna ligger därtill ingen grund; alltså är det ett särskilt, och givetvis ett omedelbart medvetande, alltså åskådning och visserligen icke åskådning av något blott materiellt vara utan åskådning av blotta handlingen, som icke är något statiskt utan ett fortgående, icke ett vara utan ett liv.”

Jaget i fri handling - det blir enligt detta sätt att se en förutsättning för erfarenheten över huvud, den yttersta princip till vilken vi får gå tillbaka, om vi vill se världen i dess födelse (bildligt uttryckt, ty vi erinrar än en gång om att det här icke är fråga om tidsförhållanden). Men vi kan aldrig erfarenhetsmässigt uppdaga den fria handlingen; vi kan endast veta *att* den måste vara med såsom förutsättning för all erfarenhet. Friheten blir på så sätt inte ett avbrott i det kausalbundna erfarenhetssammanhanget; den ligger ”före” hela det i erfarenheten givna nödvändighetssammanhanget. Nödvändigheten, kausalsystemet är till slut *en produkt av* fri handling, friheten ligger ”bakom” all den erfarenhetsbestämda nödvändigheten.

Kant hade visat att friheten var ett ”praktiskt postulat”, dvs. något vars verklighet aldrig kunde teoretiskt bevisas, men som måste förutsättas av envar som handlar i överensstämmelse med sedelagen. Fichte går ett steg vidare: Friheten är för honom icke blott en förutsättning för moraliskt handlande, den är en förutsättning för erfarenheten själv, för medvetandet. Friheten blir, såsom man uttryckt det, för Fichte även ett *teoretiskt postulat.*

Fichte formulerar ”vetenskapslärans första grundprincip” i en tes: *”Jaget sätter sig självt”.* Den akt, menar han, varigenom jaget blir till, har ingen grund utanför sig själv, ty så snart vi försöker tänka oss en sådan, tänker vi ju strax dit jaget igen och betraktar det alltså redan såsom ”satt”. Naturligtvis får man under ”jaget” inte genast tänka på det empiriska jaget, mitt jag eller ditt. Det är här blott fråga om medvetenhetens allmänna form, om de akter som erfordras för att bygga upp erfarenheten.

Och nu utgår deduktionen från denna första ”omedelbara vissa” sats, och försöker därur härleda hela systemet av de *”Tathandlungen”,* de transcendentala akter genom vilka erfarenheten och individualiteten och mångfalden blir till. De måste alla bestå i en ursprunglig självbegränsning av den logiskt första akten. Förutsättningen för ett jag, ett medvetande, är något som detta *sätts emot,* ty allt medvetande är ett medvetande *om* något. För att ett jag skall kunna ”sättas” behövs alltså något som det sätts emot, något som begränsar det. Nu kan denna begränsning icke komma från en makt utanför jaget, ty vi har redan sett att begreppet ”ting i sig” innebär en motsägelse. Således från jaget självt. Och vetenskapslärans andra grundtes (antitesen) blir då: *”Jaget sätter ett icke-jag.”* Tes och antites måste förenas med varandra i en syntes, och detta kan blott ske så att de båda polerna tänks som ömsesidigt begränsande eller delvis upphävande varandra, båda likvisst omslutna av ett övergripande jag. Den tredje grundsatsen blir: *”Jaget sätter i jaget mot det begränsade jaget ett begränsat icke-jag.”*

Så fortgår deduktionen i vetenskapsläran, tills hela systemet av ”det teoretiska, jagets” akter är fullbordat, dvs. erfarenhetens allmänna former eller kategorier deducerade. Likväl kvarstår här en olöst grundfråga. Varifrån denna ursprungliga rörelse hos jaget, som leder till produktion av erfarenheten? *Vartill* hela detta objektiverade system av jaghandlingar? Fichte måste här dra in den praktiska synpunkten. Jaget måste begränsa sig för att kunna *handla;* varje handling är en handling på ett *material.* Världen är ”det försinnligade materialet för vår plikt”. Begränsningen måste finnas för att handlingen skall kunna komma till stånd - men den är till för att ständigt på nytt upphävas. Därav denna teoretiskt odeducerbara impuls eller ”Anstoss”, som bildar utgångspunkten för de transcendentala akterna. Fichtes ”Anstoss” blir sista resten av tinget i sig. Den är tinget i sig, har man rentav sagt, och strängt taget med rätta. Dock har förhållandet mellan jaget och tinget härigenom blivit innerligare. Tinget, reaktionen, är en betingelse för jaget, liksom detta för tinget. Filosofin kan enligt Fichte själv icke komma längre än till att konstatera som en tankenödvändighet för människan att å ena sidan ponera ett absolut utanför sig, men å andra sidan erkänna att detta endast kan finnas för henne. Detta är den cirkel som hon kan i det oändliga utvidga utan att komma ur ... Det teoretiska problemet om tingens sanna vara går över i det praktiska om ett böra. Hur är då tingen i sig själva beskaffade? frågar Fichte. ”So, wie wir sie machen sollen”, svarar han.

Samma plikt till handling förklarar varför det ”rena jaget” splittras ut i en mångfald individer, ändliga jag såsom sina organ. Blott såsom individ, blott såsom begränsat väsen kan jaget handla, övervinna gränser, vidga sin frihet, uppfylla sin bestämmelse. Fichte säger liksom Faust : ”Im Anfang war die Tat.” Det är den fria handlingen som formar världen ur ett för tanken ofattbart mörkt och formlöst kaos, icke världen som skapar den handlande. Ur behovet att handla utgår medvetandet om den verkliga världen, icke omvänt ur medvetandet om världen behovet att handla; det sistnämnda är det primära, icke det förra, det är härlett. Vi handlar icke emedan vi vet, utan vi vet emedan vi är bestämda att handla; det praktiska förnuftet är roten till allt förnuft. Varje individuell människas uppgift blir att i fritt handlande i sin person förverkliga vad hon förmår av mänsklighetens eviga bestämmelse. ”Handla så att du kan tänka dig din viljas maxim som evig lag *för dig”,* säger det kategoriska imperativet i Fichtes formulering. Man skulle kunna säga: ”Handla i överensstämmelse med ditt samvete”, eller ”Förverkliga dig själv”. Människan handlar i själva verket alltid riktigt då hon verkligen *handlar,* dvs. då det icke är något annat som handlar i henne och binder hennes frihet. ”Det finns ingen människa”, säger Fichte, ”som älskar det onda, emedan det är ett ont; hon älskar däri blott fördelen och njutningen.” Vill *man verkligen,* så vill man det goda. Därför finns det också blott *ett* verkligt eller ”radikalt” ont i tillvaron, det onda, varur allt annat indirekt härflyter. Det är ”trögheten”, viljelättjan, som förlamar handlingsdriften och binder friheten. Det är sjunkandet ned i objektens värld, det är vad man skulle kunna kalla den *praktiska* dogmatismen. På detta plan är människan trälbunden; endast hon själv kan befria sig därur genom ett kraftgrepp.

Fichte ser på hela kultur- och samhällslivet från vetenskapslärans grundsynpunkt. Människans uppgift är att förverkliga sig själv, sitt ”rena jag”, sin idé genom handling i den empiriska världen. Historien i stort måste, om den skall

få någon mening, vara historien om hur friheten förverkligas i människosläktet, och endast de statliga och sociala förhållanden är att anbefalla, som från denna synpunkten betecknar ett framsteg. Ur denna synvinkel bedömde Fichte redan i sin ungdomsskrift om franska revolutionen den händelse som, i början hälsad med jubel av samtidens upplysningsmän, genom sina blodiga scener väckte fasa och avsky. För Fichte innebar den trots allt ett mäktigt steg mot frihetens förverkligande i tillvaron.

Kulturlivets väsen består i en det eviga förnuftsinnehållets ständiga kamp med sinnevärldens ännu råa och formlösa material. Sinnelivet måste i denna process formas och göras till tjänare under förnuftslivet. Men detta sker icke genom sinnelivets dödande utan genom att det adlas, lyfts och genomstrålas av det evigas innehåll. Detta är kultur, och någon högre uppgift än att skapa kultur i denna djupa betydelse kan människan som medlem av sinnevärlden icke ha. Allt blott passivt förhållande till verkligheten är raka motsatsen till kultur. Kultiveringen av människan sker icke och kan icke ske utifrån; den måste vara hennes eget verk. Detta följer ur hela vetenskapslärans grundsyn, som drar ut konsekvenserna av Kants transcendentala idealism.

I sin uppfattning om *staten* står Fichte att börja med på naturrättens grund, i det han uppfattar staten som blott ett medel att betrygga människans fri- och rättigheter, ett samhällsfördrag, ingånget mellan individerna, där de förbinder sig att inbördes respektera varandras rättsgränser. Efter hand viker dock denna i upplysningstidens tänkesätt rotade statsuppfattning för en mera organisk. Rättsstaten blir en kultur- och förnuftsstat. Statens väsen går icke upp i de individers som sammansätter den. Den har överindividuella uppgifter; den blir icke blott ett organ för individen såsom sådan utan ett organ för förnuftet i tillvaron över huvud (kulturen). Denna sin mission fyller staten, då den tillförsäkrar var och en av sina medborgare den för honom anpassade verksamhetskretsen. Man kan, säger Fichte, visserligen uttrycka statens uppgift så: ”Staten har icke annat att göra än att upprätthålla och skydda vars och ens rätt och egendom.” Men uttrycket är vilseledande, ty det baserar sig på ett falskt egendomsbegrepp. ”I motsats därtill skulle jag vilja säga: Det är statens bestämmelse att giva var och en hans egendom, att insätta honom i denna och först därefter att betrygga hans besittning därav.” Till grund för denna uppfattning ligger ett helt annat egendomsbegrepp än det gängse. Icke ägandet utan handlingen, verksamheten, är det som bestämmer en människas egendom. Min *person* blir min egendom i samma mån jag tillkämpar mig herravälde över den, dvs. frihet. Tingen blir vår egendom i samma mån de är uttryck för vår handling, genomsyras med vår personlighets form. Egendom är sålunda icke något dött gods, som man kan ärva eller byta sig till. Egendomsrätten är icke någon rätt till saker utan till *verksamhet. Och* att staten har till uppgift att *giva* åt var och en hans egendom betyder att den skall tillförsäkra envar det arbete vari hans personlighet kan komma till sin fulla rätt. Rätten till egendom är rätten till arbete, eller - vilket för Fichte kommer på ett ut - plikten till arbete. Ty ”människan skall arbeta; dock icke som ett lastdjur; utan ångest, med lust och glädje skall hon arbeta och ha tid övrig att lyfta sin själ och sin blick mot himlen, efter vars bild hon är danad.” I det Fichte tillmäter staten en vidsträckt befogenhet att ordna individernas sammanlevnad, så att var och en tillförsäkras den honom tillkommande verksamhetskretsen i den empiriska verkligheten, närmar han

sig ett statsideal som med fog kan kallas *socialistiskt,* om också ej i marxistisk mening. Här uppstår för tänkaren ett svårlöst problem, nämligen hur statens *mål,* individens frigörelse, skall kunna förenas med dess *medel,* som ofrånkomligen till en viss grad måste vara tvångsmedel. Fichte söker en utväg ur svårigheten därigenom att han icke blott tillmäter staten plikten att tillförsäkra envar, som i mån av sina krafter arbetar, en rättvis fördelning av de materiella värdena utan även garanterar honom frihet därutöver till fullföljande av sina personliga livsuppgifter. Denna frihet är den ”absolut personliga rätten”. ”Den som icke tillförsäkrats någon sådan, han har heller icke fått någon rätt och är till intet förpliktad. Staten är icke någon verklig stat om icke åt envar medlem tillförsäkrats rätten att giva sig själv en självvald bildningsform till frihet (sich eine selbstgewählte Form zur Bildung zur Freiheit zu geben). Staten har därför två absolut olikartade aspekter. Den är en absolut tvingande och förpliktande anstalt; den har rätt, eller egentligen, den är själva rätten till en tvingande naturmakt. Men denna rätt har den blott under betingelsen av en förpliktelse, nämligen den att säkerställa allas högre frihet, deras oberoende av den. Gör den icke det, så kan den icke tala om rätt: ty då sårar den själva rättens medelpunkt och är själv orättmätig, blott ett tvång till träldom.” Staten skall alltså - genom tvångsmakt - tillförsäkra individen möjlighet till fri sedlig utveckling (”högre frihet”). - Från början kosmopolitiskt inriktad kommer Fichte att alltmer se varje *folk,* varje nation som en metafysisk enhet med bestämda uppgifter. Det tyska folkets uppgift tror han bli att en gång realisera *den socialistiska kulturstaten;* vilket annat folk än Kants skulle vara mera skickat , därtill? ”Till att förverkliga detta postulat om en riksenhet, en i sitt inre organiskt och alltigenom sammansmält stat är tyskarna enligt min mening kallade, det är deras uppgift i den eviga världsplanen. Hos dem skall rikstanken ha sin utgångspunkt i den utbildade, personliga, individuella friheten; icke omvänt ... Och så skall av dem först skapas ett verkligt rättens rike sådant som världen ännu aldrig skådat, där den entusiasm för friheten som möter oss i den antika världen icke köpes på bekostnad av flertalets slaveri, förutan vilket de gamla staterna icke kunde bestå, där det skall råda en frihet, grundad på jämlikhet hos allt som bär ett mänskligt anlete.” Citatet är ur Fichtes allra sista skrift 1813 och bär spår av befrielsekrigets hänförelse. Man får dock icke förbise att för Fichte patriotismen icke står i motsättning till ett på mänskligheten som helhet kosmopolitiskt inriktat tänkande, lika litet som hans statssocialism står i strid mot hans individualism. Han eftersträvar i båda fallen *synteser.* Den som kämpar för sin egen frihet i djupare mening, den som är ”sig själv” i just samma mening som Ibsen även tar ordet, han gagnar sitt folk och mänskligheten som helhet bäst. Den *verklige* patrioten är därför också den *verklige* kosmopoliten. Människan kan icke i djupare mening älska något utan att se det under evighetens synvinkel; däri är Fichte enig med Platon. Hon kan älska en personlighet som uttryck för något evigt. Och sitt folk kan hon älska som omklädnad för ett evighetsvärde. Hon kan älska ”den säregna andliga naturen hos den mänskliga omgivning, ur vilken hon själv med allt sitt tänkande och handlande och sin tro på dess evighet gått fram och i vilken hon formades och växte upp till det som hon nu är. Tv detta egenartade är det eviga, åt vilket hon anförtror sin egen evighet och sin fortgående verksamhet (Fortwirken): dess bestånd måste hon vilja, ty det ensamt är för henne det frigörande medel varigenom hennes eget korta liv härnere utsträckes till fortsatt jordeliv.”

Så går en jämn linje från Fichtes lära om personlighetslivets frihet och autonomi till hans stats- och samhällslära och från denna till hans *religiösa uppfattning.* Fichtes livssyn är alltigenom religiös och blir det under hans utveckling som tänkare alltmer. Individen och nationen ingår som moment i en övergripande förnuftsordning, en evighetsvärld som arbetar sig fram i sinnevärldens kaos och alltmer trycker sin stämpel på detta. Mänskligheten som helhet och varje folk, varje individ ingår som led i detta ”andarnas rike”. Under Fichtes tidigare period identifieras denna övervärld eller Gud med den sedliga världsordningen själv, som splittras ut i individer och gör sig gällande genom dem; senare spårar man en allt starkare dragning till en religiös mystik, en panteistiskt inriktad enhetsfilosofi. Spinozistiska tankemotiv från Fichtes tidiga år börjar göra sig gällande utan att likväl jag-filosofin uppges. Men de enskilda jagen tänks nu som emanerande ur ett allomfattande världsjag, en sista enhet, ofattbar för tanken men gripbar i känsla och aning. Människans strävan och liv är en strävan mot detta ”evigt-ena”, som lever i oss och i allt levande. Religionen består icke i förhoppningar om ett hinsides, ehuru Fichte ingalunda bestrider att en fortsatt och måhända genom många livsformer gående tillvaro är nödvändig för att människan skall nå sedlig fullkomning. Men evigheten är icke ett liv bortom graven, och Gud icke ett väsen bortom skyn; evighetslivet, gudslivet är ett med vårt eget liv som fria personligheter.

Allt historiskt i religionen är - däri överensstämmer Fichte med Kant - tillfälligt och oväsentligt. En religion som stöder sig på historiska data är en avgudadyrkan som begär tecken och under. ”Dessa underverk i sinnevärlden förnekar jag avgjort, i det jag i övrigt tror på en levande och verkande Gud i andarnas rike. Att han ger åt alla som närmar sig honom ett nytt hjärta, det är hans eviga, stora under.”

Till den positiva historiska kristendomen intager alltså Fichte samma fria ställning som Kant. I de bibliska skrifterna finner han likväl i Johannesevangeliet det renaste och djupaste uttrycket för sin egen religiositet. Dess lära om det gudomliga ”ordets” eviga uppenbarelse i mänskligheten, om förnuftets eviga ursprung i Gud och återvändande till Gud är för honom religionens kärna. Och om Kristus däri intar en särställning, så är det emedan hos honom medvetandet om denna inre enhet mellan gudomligt och mänskligt varit djupare och innerligare än hos någon annan. Men lika litet som Kant kräver Fichte av den religiöse någon ”historisk” tro på Kristus. Blott därigenom kan han bli oss en ”frälsare”, att hans bild visar oss i konkret form denna enhet som var och en måste uppleva i sitt eget väsens djup. I denna enhet med det gudomliga är allt livs väsen och källa, den förutan är död, kraftlöshet, sjunkande mot icke-varat, *”die geistige Nullität”,* såsom Fichte uttrycker det.

Fichte och Spinoza är bland alla de gestalter som möter oss i tänkandets historia måhända de som på en och samma gång företer de största likheter och de största motsättningar. Det vore svårt att finna två människor hos vilka personlighet och lära smält så innerligt samman till ett och är så oskiljbara från varandra som hos dessa båda. För båda är att filosofera att leva och att leva att filosofera. För båda belyses alla enskildheter i deras syn på tillvaron inifrån en enda centralpunkt. Och dock - vilken skillnad! Spinoza, den stillsamme, meditative vismannen, som finner all livets ro och ljus i kontemplativt betraktande av den gudomliga nödvändigheten, Fichte den rastlöst strävande, i livet verk-

samt ingripande, för vilken det icke finnes mer än en dödssynd, den att blott stå som passiv åskådare, att *icke* handla, Fichte, för vilken friheten och aktiviteten är ett och allt. Men båda i allt sitt liv och verk genomträngda av känslan av det gudomligas enhet med det mänskliga - och båda av sin samtid dömda såsom de stora *”ateisterna”*

2. F.W.J. Schelling (1775-1854)

Medan i en allmän teckning av romantikens idéliv, kulturströmningar, litteratur osv. Schelling måste tilldra sig en central uppmärksamhet, äger han för filosofins historia knappast samma intresse som sin föregångare Fichte eller sin efterföljare Hegel. Han äger varken den förres spekulativa energi och helgjutna personlighet eller den senares sällsamma förening av universell inriktning med begreppsmässigt systematisk förmåga. Schelling är ärkeromantikern framför andra, rik på uppslag och idéer, en orolig sökare, en drömmare och diktare, intuitions- och kvasifilosofi, ständigt stadd i omvandling och aldrig i stånd att ge sig tid och tålamod att systematiskt genomarbeta sina tankegångar. Han är häpnadsväckande tidigt ”en färdig man”, och blir dock i djupare mening aldrig färdig. Schopenhauer kallar honom en evig väderflöjel; för många bland sin samtid, icke minst för de svenska romantikerna, framstod han åter som filosofen framför alla andra; kanske är han verkligen sin tids genius; men det är en orolig, hemlös genius, hemlös som romantiken själv för evigt måste bli på denna jord.

Under ett decennium står Schelling i medelpunkten av tidens idéliv. Han är då en ung man. Då hans stjärna plötsligen stiger upp på horisonten har han knappast fyllt nitton år. Med otrolig snabbhet har han inom sig upptagit och omvandlat samtidens tankemotiv, Kants och Fichtes filosofi. Till att börja med betraktar han sig som en lärjunge av den sistnämnde och vill blott komplettera ”vetenskapsläran” med sin *naturfilosofi.* Men inom kort går han sina egna vägar. År 1798 - samma år som Fichte erhållit sitt avsked - professor i Jena, blir Schelling snart en av de ledande i den sällsamma krets romantiker som här sammanträffar, ”romantikernas stora råd”, såsom Kuno Fischer uttrycker sig: Friedrich Schlegel och hans bror A. W. Schlegel, gift med Karoline, som efter skilsmässa (1802) gifter om sig med den tolv år yngre Schelling, den mångomtalade Karoline, romantikernas musa, urbilden till ”Lucinde”; vidare Tieck, Novalis, Steffens, Gries m. fl. Schiller befinner sig i Jena och Goethe residerar icke långt därifrån i Weimar : ”Hier gehts ziemlich bunt und störend durcheinander ”, skriver Fr. Schlegel till Schleiermacher i Berlin. ”Religion und Holberg, tialvanismus und Poesie.” Det är närmast den romantisk-metafysiska naturuppfattning för vilken Goethes diktning gett det fullödiga uttrycket som inspirerar Schelling till de verk som nu följer slag i slag på varandra, och vari han söker förena denna med den kritiska filosofins subjektivism, utan att själv

vara fullt på det klara med hur mycket han avlägsnar sig från de Kant-Fichteska utgångspunkterna. De för denna period mest typiska skrifterna är: *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797); *Von der Weltseele* (1798); vidare under de närmast följande åren de abstrakt systematiska framställningarna av naturfilosofin : *Darstellung meines Systems, Methode des akademischen Studiums* (1803) samt dialogen *Bruno* (1802). År 1802 lämnar Schelling Jena, bekläder någon tid professur i Wurzburg och kallas i 1806 till München, där han verkade till 1820. Vid denna tid börjar den religiösa mystiken alltmer färga hans filosofi; samtidigt sker en överflyttning av systemets tyngdpunkt från naturlivet till det historiska livet. ”Under mitt tillbakadragna liv i Jena”, skriver han senare, ”blev jag mindre erinrad om livet men ständigt om naturen. Sedan har jag lärt mig att inse att religionen, den offentliga tron, livet i staten är den punkt kring vilken allt rör sig.” Schelling fördjupar sig i studiet av de stora mystikerna, framför allt Jakob Böhme, som utövat starkt inflytande på hans måhända mest betydande religionsfilosofiska verk Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), ett idérikt och djuptänkt försök till lösning av det ondas problem. Åren 1820-26 bekläder Schelling bl. a. en professur i Erlangen, överflyttar följande år åter till München, vid vars nybildade universitet han kvarstannar till år 1840. Tiderna har förändrats. Medan Hegels namn är i var mans mun har den till åren yngre men tidigare framträdande Schelling förlorat sin ledarställning i det unga Tyskland. Efter Hegels död hade emellertid en krets unga lärjungar, den s. k. hegelska vänstern, dragit ut de mest radikalt naturalistiska konsekvenser. F. D. Strauss epokgörande ”Leben Jesu” hade skapat oro i sinnena; i hans spår följer Feuerbach och Bruno Bauer. Schelling som under en lång följd av år icke offentliggjort något, men som enligt vad man har sig bekant arbetar med religionsfilosofiska undersökningar, kallas nu till Berlin för att, som det heter, ”hos de unga förkväva den hegelska panteismens draksådd”, således i den religiösa reaktionens tjänst. Hälsad med stora förväntningar - ”alldeles som om han haft den gode Guden med sig i västfickan”, såsom Schopenhauer spetsigt anmärker - kommer han år 1841 till Berlin. Men hans föreläsningar motsvarade icke förväntningarna. Man hade hoppats få höra en djup och sällsam religiös visdom avslöjas; man fick till livs ett mörkt och mystiskt tal, som kallades ”uppenbarelsens filosofi”. Samtiden hade icke längre öron för detta. Romantikens drömmar var förbi. ”Denna fars, uppförd av det nittonde århundradets filosofiske Cagliostro” - skriver Feuerbach om Schellings religionsfilosofi i förordet till andra upplagan av ”Wesen des Christentums”. ”Den filosofiske Cagliostro”, charlatanen, väderflöjeln - med sådana ord från publiken lämnar den man scenen, som en gång hälsats som århundradets största tänkare. Den ensamme och alltför länge ihjältigne Schopenhauer i Frankfurt ser samtidigt sin berömmelses länge efterlängtade morgongryning stiga upp.

Missmodig drar sig Schelling snart åter tillbaka från offentligheten. Sjuttionioårig slutade han sina dagar i badorten Ragaz i Schweiz den 20 augusti 1854.

Det kan här icke bli tal om att följa Schellings spekulation i dess olika faser och genom dess många dunkla labyrinter. Vi skall här begränsa oss till att - och även detta blott antydningsvis - dröja något vid två punkter, naturfilosofin och den religionsfilosofiska spekulationen.

Naturen hade för Fichte, särskilt i dennes tidigare spekulation, mera spelat rollen av en begränsning av anden, det ”försinnligade materialet för vår plikt”, en visserligen nödvändig men negativ gräns, som finns emedan vi måste ha ett objekt för våra handlingar. För Schelling blir natur och ande icke längre motsättningar utan olika stadier av en och samma kosmiska utvecklingsprocess. Naturen är själv genomlyst och genomstrålad av ett andeliv, som ur dunkla och omedvetna former stiger uppåt mot allt klarare medvetenhet och frihet. Det som är objekt för kunskapen måste självt bära något av det andligas prägel inom sig, ty lika kan blott uppfattas av lika. Naturen är jaget i vardande, och Schelling vill steg för steg påvisa hur anden framgår därur. Mot den automatisk-mekaniska naturuppfattningen sätter Schelling sin egen dynamisk-organiska, som betraktar naturen som en levande och producerande organism. Samma *polaritet* eller spänning i motsättningen mellan objekt och subjekt återfinns redan på naturens lägsta stadier, i den ”tröga materien”, i den attraktion och repulsion som håller denna samman. *Tyngden, ljuset* och det *organiska livet* är naturens tre grundpotenser, som motsvaras av andens tre grundverksamheter: *kunskap, handling* och *konst.* Liksom den tröga materien är den lägsta uttrycksformen för det absolutas verksamhet, är konsten den högsta; i den har andens skapelse nått fram till sin fulla frihet. Endast i den konstnärliga intuitionen, den ”intellektuella åskådningen”, kan vi nå fram till det absoluta, och all filosofi är därför i sin högsta form konst och konstnärlig symbolik. ”Konsten är på en gång filosofins enda och sanna organ och dess dokument, som städse på nytt ersätter vad filosofin icke förmår att framställa i det yttre (dvs. i begrepp), nämligen det omedvetna i handling och produktion och dess ursprungliga identitet med det medvetna. Konsten är det högsta för filosofin, enär den liksom öppnar det allraheligaste, där det som är skilt i natur och historia och som i liv och handling såväl som i tänkande evigt splittras brinner liksom *i en* låga, i evig, ursprunglig förening.”

”Den åskådning som man i filosofin på konstlad väg skapar sig av naturen är för konsten den ursprungliga och naturliga.” I dessa ord ligger även naturfilosofins metodiska grundprincip uttryckt. Den poetiska naturuppfattning som möter oss i den romantiska diktningen - t. ex. hos oss i Atterboms diktcykel ”Blommorna” - är i själva verket den sant filosofiska. Det säger sig självt att Schelling utifrån denna höga position, som icke ens frågar mycket efter erfarenhetens bekräftelse, med förakt ser ned på den långsamma empiriska naturforskningen, som icke har blick för naturföreteelsernas symboliska innebörd. Men därav följer också att den rätta måttstocken för bedömande av denna sällsamma filosofi, som stundom genom sin godtycklighet och sin bristande respekt för empirin kan bringa den som vill fördjupa sig däri till förtvivlan, icke är den naturvetenskapliga utan den konstnärliga. Schelling har själv kallat naturen en dikt ”som ligger innesluten i en hemlig, sällsam skrift”. Och han vill blott tolka denna dikt - och hur skulle en dikt kunna tolkas annorlunda än i poetisk form? I själva verket har det alltid funnits och kommer väl alltid att finnas två skilda sätt att betrakta naturen, som icke behöver motsäga varandra, om man blott låter vart och ett behålla sitt område och sin begränsning. Det ena är det exakt naturvetenskapliga, det ”empiriska”, det andra det poetiskt metafysiska. Båda har städse haft benägenhet att gripa över på varandras rättigheter - i våra dagar torde Bergsons metafysik vara ett ganska typiskt exempel på filosofins övergrepp på naturvetenskapens gebit. Men båda har också städse kom-

pletterat varandra, liksom den romantiska och den rationalistiska uppfattningen av tillvaron över huvud.

Schellings naturfilosofi utgår från antagandet av det absoluta som den enhetliga, skapande urgrunden, vilken i natur och ande och deras potenser splittras ut i mångfald. Men varifrån denna splittring och mångfald? Varifrån denna kamp och spänning som genomgår natur och historia? Det är *det ondas problem,* som alltmer rycker in i medelpunkten av Schellings tänkande och dominerar den religionsfilosofiska perioden. Den för denna mest karakteristiska skriften är *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit,* vars tankar mycket erinrar om Böhmes och de gamla mystikernas. Liksom nyplatonikerna brottas tänkaren här med den för all monistisk filosofi till slut olösliga frågan om det relativas och ofullkomligas förhållande till det absoluta och fullkomliga. Det måste finnas en ursprunglig motsättning redan i det absoluta självt, som driver fram denna process: Allt personlighetsliv förutsätter en sådan motsättning, något som sätter gränser och relativitet. Denna motsättning, som är en förutsättning för Guds personlighet, måste finnas inom hans eget väsen; Schelling talar om en dunkel, irrationell naturgrund i Gud, något som självt icke är Gud, ett formlöst kaos, som skall övervinnas genom det absolutas egen utveckling. Liksom den platonska materien bär denna ”naturgrund” inom sig en dunkel längtan att ta form och gestalt; därav den ”vemodsslöja” som vilar över hela naturen. Men tillika bor i denna naturgrund roten till det onda; ty det onda är strävan mot formlöshet och kaos, det är det negativa, det ännu oskapade, materien som ännu icke besegrats av formen. Denna strävan mot det formlösa yttrar sig hos individen som en egenvilja, den egoistiska benägenheten att ”vara sig själv nog”, vilken korsar den vilja som befinner sig i harmoni med det hela. I människan bor en frihet att följa båda principerna, den som slungar henne ut ur tillvarons centrum mot kaos och mörker, och den som för henne in mot tillvarons centrum. Friheten är, såsom Schelling i anslutning till Kant lär, icke ett brytande av fenomenvärldens kausalkedjor, den ligger i det intelligibla, bortom kausalitetskategorin. Människan väljer fritt sin ”intelligibla karaktär”, och ur denna resulterar hennes handlingar i fenomenvärlden med kausal nödvändighet.

Liksom i naturen och människan, så kämpar i det historiska livet den onda kaotiska principen med den goda. Schelling söker nu - i viss mån med Kants religionsfilosofi som förebild - konstruera fram en historisk utveckling under denna synpunkt. Dess första stadium är oskuldens paradisiska tillstånd, då människan ännu icke ätit av kunskapens träd och lärt skillnaden mellan gott och ont. Det andra är det då den dunkla naturgrunden dominerar och människan är fången i det sinnliga; först med kristendomen framträder detta som ett positivt ont mot bakgrunden av det ljus som med denna kommit i världen och tagit konkret gestalt i det gudomliga Logos. Nu upprullas det historiska dramat såsom en den goda principens kamp med den onda, vilken skall resultera i det ondas övervinnande då ”Gud blir allt i alla”. - Därmed är det ursprungliga fallet försonat och tillvarons längtan efter sin rätta urgrund stillad.

Liksom naturfilosofin tar sig Schellings teosofiska spekulation bättre ut i poetisk omklädnad än i begreppsmässiga abstraktioner. Man måste städse hålla i sikte att för honom filosoferande mera är konst än vetenskap och att konsten enligt hans mening är människans egentliga metafysiska uttryckssätt. I denna

grunduppfattning förblir han sig lik genom växlingar och omkastningar i sina tankegångar; den härflyter ur hans personliga läggning. Schellings metafysik är måhända det mest typiska uttrycket för den ”begreppsdiktning” vartill enligt de flesta nutida tänkares mening all metafysik måste vara dömd. Dess betydelse ligger i varje fall mera däri att den varit en mäktig inspirationskälla för den romantiska diktningen - icke minst för de svenska romantikerna - än i dess positiva vetenskapliga insats. Vilket icke hindrar att naturfilosofin, trots det att den länge varit en omtyckt måltavla för de exakta forskarnas löje och gärna fått tjäna som exempel på de villovägar, vartill den ”spekulativa” naturforskningen för, likväl på åtskilliga punkter verkat befruktande även på den rent empiriska naturforskningen.

3. G. F. W. Hegel (1770-1831)

Hegel tillhör de tänkare om vilka man måhända antingen alls icke borde tala eller också tala utförligt. Det är lätt att med några abstrakta formler karakterisera hans filosofi, lättare att med några väl valda citat få läsaren att - missförstå den eller påvisa dess obegriplighet, och allra lättast att göra sig lustig över de empiriska missgrepp vartill hans konstruktioner ledde. Men det är svårt att i korta drag få fram den hegelska filosofins verkliga grundtankar, vilkas bärkraft sträckt sig vida utöver romantikens skede och delvis först nu synes bli fruktbringande i historiefilosofin, svårare att förstå den omfattande genialitet och mäktiga systematik som behärskar denna filosofi och allra svårast att sätta sig in i den egenartade personlighet som är dess skapare. Sällan har någon tänkare blivit så olika bedömd som Hegel, sällan har så entusiastiska lovord och så förklenande yttranden blivit fällda om någons livsverk. Nu då detta kan betraktas i historiens objektiva dager och samtidigt Hegels stora tankar i vårt dramatiska och kritiska tidsskede plötsligt fått ny aktualitet, torde man dock vara tämligen enig om att anse Hegel som den romantiska filosofins mäktigaste gestalt och hans systembyggnad såsom fulländningen av den filosofiska utvecklingen från Kant.

”Världen såsom förnuftets utveckling genom dialektiska motsättningar” - se där en av dessa abstrakta formler vari Hegels system kan pressas samman. Men Hegel är trots sitt märkvärdiga skrivsätt och sina barbariska begreppsbildningar i grunden ingen natur som älskar abstraktioner. Han hänger segt fast vid den konkreta verkligheten. Endast den som tänker utan kraft och skärpa tänker abstrakt, har han en gång framhållit. Hegel har icke spekulerat ut sitt system, han har *sett det in concreto,* följt tillvarons dramatiska spänningar och det historiska livets dialektiska kamp. När i oktober 1806 Napoleons arméer ryckte in i Jena befann sig filosofen i denna stad, just i färd med att avsluta sitt första filosofiska huvudarbete *Phänomenologie des Geistes.* På torget utanför hans fönster brann de franska bataljonernas lägereldar. ”Kejsaren”, skriver han, ”denna världssjäl, såg jag rida genom staden - det är i sanning en underbar känsla att se en sådan individ, som här, koncentrerad till en enda punkt, sittande på en häst, gripa över hela världen och behärska den.” Det är typiskt för hur intensivt Hegel, samtidigt som han till synes rör sig i de mest abstrakta rymder, lever med i de stora historiska händelserna.

Långsamt mognade Hegel till den systematiker av universella mått som han en gång skulle bli. Född i Stuttgart år 1770 inskrevs han adertonårig vid universitetet i Tübingen, där han bedrev teologiska studier. Hans ungdomsutveckling stod helt i upplysningstidens och ”Sturm und Drangs” tecken. I det gammaldags teologiska seminariet i Tübingen, där studenterna levde ett klosterartat liv och förlegad sextonhundratalsortodoxi präglade anda och undervisning, svärmade han tillsammans med en krets unga oppositionsmän för Rousseau och Karl Moor och den franska revolutionens ideer. Till denna krets hörde den unge Schelling och diktaren Hölderlin, vars svärmiska beundran för antiken Hegel delade. Efter fullbordade studier sökte han sin utkomst som ”Hauslehrer”, först i Bern, sedan i Frankfurt. Under uppehållet i Bern faller hans första filosofisk-religiösa avhandlingar, ”Jesu liv” och ”Folkreligion och kristendom”, den senare starkt påverkad av Kants religionsfilosofi. Till den fem år yngre vännen Schelling ser han upp såsom till sin ledare. Kants moraliska rigorism ger under detta intryck alltmer vika för en mystisk-panteistisk religiositet. Men från beroendet av Schelling fram till en självständig position arbetar han sig under åren i Frankfurt (1796-1800). Till öppen brytning kommer det dock först genom det programartade förordet till ”Phänomenologie des Geistes”, som innehåller skarpa utfall mot den forne ledarens formlösa och metodlösa sätt att filosofera. Hegel verkade vid denna tid i Jena, först som privatdocent, sedan som professor (åren 1801-07). Till att börja med samarbetade han med Schelling i ”Kritisches journal”, och den senare trodde sig ännu i honom ha en trogen lärjunge, då Phänomenologieförordet plötsligen blottade differensen. I skarpa ordalag angriper Hegel här den mystiska och poetiska filosofi som sätter sig över vetenskaplig systematik och begreppsmässig kunskap och proklamerar känsla och aning som filosofins organ och poetisk symbolik som dess uttrycksmedel. Ehuru Schelling ingenstädes nämns, är hänsyftningen tydlig nog. ”Den sanna form vari sanningen existerar kan endast vara dess vetenskapliga system. Att arbeta på att filosofin närmar sig vetenskaplig form - att den kan bortlägga namnet kärlek till vetande för att bli verkligt vetande - detta mål är det jag satt mig före.” De, säger Hegel ironiskt, vilka vill fatta det absoluta i känsla och åskådning, tror sig höra till de utvalda, åt vilka Gud ger sanningen i sömnen; därför är vad de åstadkommer blott drömmar. Schellings absoluta, där alla differenser skall vara upphävda, har en förvillande likhet med ”den natt vari alla kor är svarta”.

Själva skriften *Phänonaenologie des Geistes,* som skall utgöra inledningen till systemet, är förvisso en av de egendomligaste produkter som den filosofiska litteraturen känner. Har någon modern människa helt förstått den, har någon nu levande orkat läsa den till slut? - man måste fråga så även med kännedom om de tyska lärdes otroliga förmåga att konsumera osmältbar föda. Det är tydligt att Hegel velat, såsom det sagts, ”skildra medvetandets utveckling från de dunkla ansatserna och till det stadium då dimmorna börja skingras och den fullkomliga kunskapen skymtar i fjärran som en fjälltopp för vandraren”. Men är det t. ex. fråga om en tidlös dialektisk utveckling eller om en reell historisk sådan? Man kan finna belägg för båda uppfattningarna. Det icke särdeles vackra epitetet ”Unsinnschmierer”, som Schopenhauer ger Hegel, är förvisso oförtjänt. Men det är kanske icke *enbart* att skriva på läsarens bristande fattningsgåva om han vid försöket att läsa Phänomenologie då och då erinrar sig det.

Sedan Hegel efter Jenaslaget lämnat staden verkade han någon tid som redaktör för en sydtysk tidning, därpå som rektor för gymnasiet i Nürnberg och slutligen från år 1817 som professor vid universitetet i Berlin, där han kvarstannade till sin död 1831. Hans filosofiska huvudarbeten utkom under denna tid: *Wissenschaft der Logik* 1812-16, *Encyklopädie* 1817 och *Philosophie des Rechts* 1821. Postumt utgavs hans föreläsningar över historiens filosofi, religionsfilosofi, estetik osv.

Berlinuniversitetets rektor skall i sitt tal vid tänkarens bår ha liknat honom vid ”Logos, som vart kött”, en annan talare skall ha liknat honom vid ”Den helige ande”. Även om dessa uppgifter som så många andra historiska ord är uppdiktade, är de dock typiska för den enorma uppskattning för vilken Hegel under de sista åren av sitt liv var föremål i Tyskland, ja, i hela det bildade Europa. Från när och fjärran strömmade lärjungar i stora skaror för att uppsnappa ett visdomsord från den frejdade mästaren. Det inflytande han utövade på samtiden kan endast jämföras med det som Voltaire tre kvarts sekel tidigare utövade på sin samtid. Efter att därpå ha prisgivits åt förakt och glömska har han som redan antytts i vår tid upplevt en renässans.

Vi skall här något närmare skärskåda tvenne kärnpunkter i Hegels filosofi: *det dialektiska schemat* och uppfattningen av den *historiska verkligheten.*

Världens inre väsen är för Hegel förnuftet, statt i utveckling. Men denna utveckling är icke någon process i tidens form utan en logisk-tidlös process, en utveckling av *begrepp.* Logiken brukar ju vanligen betraktas som en rent ”formell” vetenskap; för Hegel åter sammanfaller den med metafysiken eller vetenskapen om tillvarons inre väsen. Begreppets logiska rörelse är på samma gång det absolutas egen självutveckling, och de ”kategorier” i vilka begreppet tar allt konkretare former är tillika genomgångsstadierna för denna självutveckling. ”Det sanna är det hela. Men detta hela är blott det väsen som genom sin utveckling fullbordar sig självt.” Det absoluta lär vi sålunda känna genom att följa ”idén i dess dialektiska självrörelse” genom alla dess moment. Denna dialektiska process försiggår i ett triadiskt schema. Varje begrepp bär inom sig genom sin begränsning fröet till sin egen negation. Om det fasthålls i tänkandet, har det sålunda benägenhet att ”slå över” i sin egen motsats. *Tesen* övergår i *antites.* Men antitesen betyder icke en ren negation av tesen, så att denna därigenom skulle bli ogiltig. Vad som negeras är blott begreppets bestämda, begränsade innehåll, icke allt innehåll över huvud. Antitesen innefattar i sig tesen, men inordnad i ett större sammanhang. Och ur tes och antites tillsammans uppkommer *syntesen,* som i sig rymmer båda, ”upphävda och bevarade”. Denna syntes blir i sin tur tes i nästa triad, och på så sätt drivs den dialektiska processen vidare, tills hela systemet av kategorier eller det absolutas definitioner är fullbordat. Den logiska utvecklingen begynner med begreppet *”det rena varat”.* Det första och mest abstrakta som kan utsägas om det absoluta är att det *är.* Men söker man fasthålla det ”rena”, dvs. bestämningslösa varat för tanken, finner man snart att det ”slår över i sin motsats”. ”Det är den rena obestämdheten och tomheten. Däri finnes *intet* att åskåda, om över huvud här kan talas om en åskådning ... Varat, det rena obestämda, är i själva verket *intet* och varken mer eller mindre än intet.” Här bildar således i den första triaden varat tesen, intet antitesen, och ur dessa båda tillsammans uppkommer syntesen, *”das Werden”,* vardandet. ”Varats såväl som intets sanning är enheten av båda; denna enhet är vardandet.”

Detta är det abstraktaste tänkbara exempel på det dialektiska schemat, och de flesta torde knappast däri finna stort mer än en sinnrik lek med ord. Men när Hegel tillämpar sitt schema på historiens filosofi, då först förstår man att under det hårda skalet döljs en djup insikt i utvecklingens väsen. Det är den gamla heraklitiska tanken om kampen och motsättningen som utvecklingens hävstång som här åter tar en storstilad form. Varje ting är behäftat med en inre motsägelse; därför bär allt inom sig fröet till sin undergång, vilket emellertid icke betyder försvinnande utan uppgående i en högre enhet. ”På utvecklingens höjdpunkt begynner upplösningen: det var den lag efter vilken Hegel ville konstruera för sig naturen och historien. Men för det andra - och det är den väsentligaste synpunkten - tänker man på hur de tidigare stadiernas resultat bestämma utvecklingen på de senare. Barnets oskuld upphäves i tvivlets, reflexionens och lidelsens oro; men genom denna skärseld utvecklar sig en fast, harmonisk karaktär, vari barnets omedelbarhet går igen i högre form. Sädeskornet måste upplösas för att växten skall kunna gro; men i växten är det väsentliga i sädeskornet bevarat. Vad Hegel velat uttrycka med sin lära om dialektiken som världsprocess är alltså sin övertygelse om värdenas och krafternas bestånd i tillvaron. I hans mystiska språk: världsandens erinring bevarar allt: undergången betyder blott ett upphävande av den yttre existensen, icke tillintetgörande av det väsentliga.” Så kommenterar Höffding vackert och träffande det dialektiska schemats grundtanke.

Och därmed är också den synpunkt angiven som behärskar Hegels uppfattning av det historiska livet. Världshistorien är det gigantiska drama vari världsanden genom de dialektiska motsättningarnas kamp utvecklar sig till allt större medvetenhet och frihet. Världshistorien är sin egen teodicé - och sin egen dom. Hegels så ofta citerade sats: ”Allt som är verkligt är förnuftigt” måste ses från denna synpunkt. Liksom de gamla teodicéerna ansåg varje varelse i naturen fullkomlig på den plats i gradserien mot stigande fullkomlighet som den intar, så är för Hegel varje historiskt skeende berättigat och riktigt, nämligen såsom moment i världsandens utveckling. Man kan därur lika väl dra reaktionära som revolutionära konsekvenser - och båda framträdde skarpt markerade i den hegelska skolans senare utveckling. Reaktionära, ty om det verkliga är förnuftigt, så tycks det värt att bevaras. Revolutionära, ty såsom ett moment i en utvecklingsprocess måste det övervinnas och negeras. - Det absolutas tidlösa dialektiska självutveckling speglas i det tidsbundna historiska livets dialektiska process. Varje riktning löper linan ut tills den slår över i sin egen motsats, och av dessa båda tillsammans uppkommer en högre enhet. I denna historiska process verkar de enskilda individerna till synes blott för sina egna antagonistiska intressen. Därför ter sig allt skenbart blott som kaos och undergång; riken uppstår och störtas, allt tycks förgänglighet och fåfängligt jagande efter vind. Men då de enskilda individerna tror sig blott tjäna sina privata syften, är det i själva verket världsanden som leder dem mot sina syften. För den är de såsom leran i krukmakarens hand. Och detta gäller framför allt om de stora människorna.

Skalden, tänkaren och hjälten,

allt det härliga på jorden

verkar blint *som* anden *vill.*

Det är vad Hegel kallar *förnuftets list,* att det för att förverkliga sina syften begagnar sig av de enskilda individerna såsom blinda redskap. Som en skicklig fältherre icke tvekar att offra enskilda, ja, om så behövs hela arméfördelningar för sin offensiv, så skrider världsandens utveckling framåt genom offer och tillintetgörelse, ej blott av enskilda utan av folk, kulturer och nationer.

Staten är den historiska utvecklingens högsta mål. I statens form förkroppsligas ”sedligheten” i det empiriska livet. Hegel skiljer mellan ”rätt”, som är uttryck för den individuella viljan, ”moralitet” som är uttryck för det individuella samvetet och ”sedlighet” som är uttryck för en överindividuell etisk ordning i samfundslivet, en ordning vilken den enskildes samvete måste underordna sig. Vi är här komna långt från Kants kategoriska imperativ såsom högsta uttryck för personlighetsprincipen. För Hegel, vars tänkande alltid är riktat på ”det hela”, måste personlighetskategorin te sig som underordnad samfundskategorierna. För Kant hade personligheten gällt som självändamål och högsta värde; för Hegel åter representeras detta av *staten.* ”Denna substantiella enhet (staten) är absolut, oföränderligt självändamål, vari friheten kommer till sin högsta rätt gentemot de enskilda, vilkas högsta plikt det är att vara medlemmar av staten.” ”Statens väl har ett helt annat berättigande än de enskildas väl, och den sedliga substansen, staten, har sitt vara, dvs. sitt berättigande, omedelbart i en icke abstrakt utan konkret existens, och endast denna konkreta existens, icke en av de många för moraliska bud hållna allmänna tankarna, kan vara princip för dess handlande och uppförande.” Som man ser är denna substantiella statsuppfattning radikalt motsatt naturrättens teorier om samhällsfördrag, som ännu i Fichtes historiefilosofi spelade en avgörande roll. Staten ”görs icke”, ty den har metafysisk verklighet, mera verklighet än de individer av vilka den empiriskt sett består. Den är överindividuell norm i konkret form. Därför blir människan också först som statsmedborgare verkligt fri, dvs. underordnar sig ett överindividuellt förnuft. ”I det staten utgör en enhet i tillvaron, i det människans subjektiva vilja underkastar sig lagarna, tillintetgöres spänningen mellan frihet och nödvändighet. Nödvändighet är det förnuftiga och substantiella, och fria är vi i det vi erkänner det som en lag, följer det som vårt eget väsens substans. Den objektiva och den subjektiva viljan är då försonade.” - Med dessa bestämningar, anmärker Ernst Cassirer i sin fina och djupgående studie över tyskt tankeliv, ”Freiheit und Form”, är slutet på hela den tankeutveckling nådd, som gick ut på att befria staten från dess mekanisering till en artificiell, på bestämda materiella ändamål riktad ”anstalt” och anvisa den plats i de andliga värdenas totalitet. Blott i sitt sammanhang i det filosofiska systemet, blott genom den rena tankens kraft att sluta sig samman till en enhet inom sig själv, kan den enligt Hegel finna sin högsta och sannaste legitimation. Alla andra led i systemet hänför sig nu till staten. Ty de är intet annat än moment i denna syntes av det enskilda och det allmänna, som i staten skapar sig sitt objektiva uttryck. Då all andlig verksamhet, sådan den tar sig uttryck i konst, i vetenskap, i religion och filosofi, i all sin mångfald blott fullföljer det syftet att göra denna enhet medveten, står den redan från början på samma grund som staten. I det religionen, konsten, filosofin, var och en efter sin bestämda egenart uttrycker enheten av det subjektiva och objektiva i anden, finner de såsom konkreta sidor av samfundslivet i staten sin grund och medelpunkt. De står icke längre så-

som speciella riktningar och tendenser hos det andliga i motsats till den, så att de i sin isolation ensamma skulle kunna komma till utveckling, utan de konstituerar sig först i och med den.

Sitt dialektiska utvecklingsschema har Hegel även tillämpat på filosofins historia. För Hegel ter sig ingalunda människotankens sökande efter sanningen blott som ett förvirrat kaos av inbördes motsägande meningar och påståenden, ett ruinfält av systembyggnader, som uppförts blott för att störta samman. Det ser blott vid en flyktig blick så ut. Liksom de historiska institutionerna har sitt relativa berättigande, nämligen just på den punkt i utvecklingen dit de hör, så har varje filosofi sin relativa sanning såsom ett moment i en dialektisk utvecklingsprocess varigenom människotanken lär känna sig själv. Varje filosofi har varit ”nödvändig”, ”ingen har gått under, utan alla är såsom moment i ett helt”. Filosofins historiska utveckling har, om man icke håller sig blott till det yttre skenet utan ser på själva ”grundbegreppen”, genomlupit samma stadier som idén själv i dess logiska utveckling. Alltjämt samma ”panlogistiska” grundtanke: det historiska livet är utvecklingen av ett världsförnuft i successiva moment, och resultatet är icke ”slutmålet”, utan ”det hela”, dvs. alla moment som i detta finns ”bevarade och upphävda”.

Utifrån denna grundprincip har Hegel verkligen i detalj sökt konstruera upp filosofins historia. Han är den förste filosofihistorikern som icke blott behandlat sitt ämne som en samling meningar och anekdoter utan verkligen sökt ge det vetenskapligt systematisk form. Det säger sig självt att det dialektiska schemat tvingat honom att pressa in de historiska fakta, som han på ett häpnadsväckande sätt behärskar, i konstruktioner. Mycket har sagts om det bristfälliga i denna metod. Men Hegel tillkommer trots allt äran att ha gjort filosofins historia till vetenskap, och ur den hegelska skolan har denna vetenskaps stormän, en Zeller, en Kuno Fischer, utgått. Trots allt har förvisso Hegels konstruktiva uppfattning av filosofins historia mera av inre sanning än den som blott däri ser en samling intressanta meningar eller en provkarta på människotankens alla möjliga och omöjliga misstag. På denna punkt gäller Fr. Engels ord: ”Då Hegel icke blott var ett skapande geni utan en man med encyklopedisk lärdom, så har hans framträdande överallt bildat epok. Det är självklart att han i kraft av systemets nödvändighet ofta nog måste taga sin tillflykt till dessa våldsamma konstruktioner av vilka ännu i dag hans dvärgliknande kritiker gör så stort oväsen.”

Även här framträder det drag som måhända är det mest imponerande hos Hegel : hans sinne för *objektivitet,* hans blick för de stora *sammanhangen.* Om Fichte påminner om en ung titanisk himlastormare, som vill forma om verkligheten efter sitt huvud, så präglas Hegels tänkande av den mognare mannens mildare och mera omfattande visdom, för vilken det gäller att inordna sig i och förstå det begränsade och tidsbundna i alla individuella ideal. Spinozas stora tanke om den förnuftiga och gudomliga nödvändighet, som röjer sig i allt, har hos Hegel förts över från naturens till historiens värld. Det är måhända hans bestående insats i filosofin, sedan hans system med alla dess besynnerliga och svårgenomträngliga abstraktioner och dess barbariska terminologi skattat åt den undergång som han själv ansåg allt tidsbundet hemfallet under. I det stycket, i sitt sinne för objektivitet och stora sammanhang, påminner Hegel måhända mer om den åldrade Goethe än om någon annan av sina stora samti-

da. Och de båda männen har, trots så olika läggning, förstått varandra. Hegels filosofi, skrev den gamle excellensen i Weimar, ”har bragt mig en av de skönaste blommorna i den nya vår i själen som alltmer utvecklas hos mig”.

4. Friedrich Schleiermacher (1768-1834)

Om Fichte är romantikens moralfilosof, Schelling dess naturfilosof och Hegel dess historiefilosof, så är Schleiermacher framför allt dess *religionsfilosof.* Hans betydelse ligger främst däri att han energiskt hävdat religionens egenart och självständighet gentemot övriga kulturområden. Upplysningstidens rationalism hade reducerat religionen till ett system av *föreställningar* om Gud, odödligheten osv., som man antingen förkastat som vidskepelse eller velat finna en kärna av sanning i. Religionen fattades alltså intellektualistiskt. Kant hade brutit med detta betraktelsesätt men i stället gjort religionen beroende av *moralen.* För Hegel (liksom för Schopenhauer) var den ett slags folklig metafysik, som i bilder och myter sökte uttrycka vad filosofin framställde med begreppsmässig klarhet. För Schleiermacher är religionen varken ett system av föreställningar eller ett system av plikter. Den är något *sui generis,* den kan inte reduceras på någon annan uttrycksform för människoanden, ehuru det givetvis finns ett *samband* mellan religionen och övriga kulturområden.

Friedrich Schleiermacher stammade från en prästsläkt, föddes i Breslau 1768 och fick i ungdomen sin uppfostran i herrnhutistiska skolor. Den innerliga, känslomättade fromhet, som präglade livet där, påverkade honom på ett avgörande sätt sedan han frigjort sig ifrån de trånga dogmatiska åskådningar som där var förhärskande. ”Fromheten”, skriver han i sina *Reden über die Religion* 1799), ”var det moderliv i vars dunkel mitt unga liv närts och förberetts för den då ännu tillslutna världen; dess luft inandades min själ, ännu innan den funnit sitt särskilda område inom vetenskapen och livet; den var mig till hjälp då jag började att sålla min barnatro och rena mina tankar och känslor från nedärvt skräp; den stannade kvar hos mig även då min barndoms Gud och odödlighetstro försvann för den tvivlande blicken.” Efter den frigörelseprocess, som i dessa ord antyds, studerade Schleiermacher teologi och filosofi i Halle, fördjupade sig i Kants kunskapskritik och lärde känna Spinozas skrifter. Jämte Goethe har kanske ingen mera bidragit till en omvärdering av denna tänkare än han. Kända och ofta anförda är hans ord om Spinoza: ”Offren vördnadsfullt med mig en lock åt den helige, utstötte Spinozas minne! Honom genomträngde den höge världsanden, det oändliga var hans begynnelse och slut, universum hans enda och eviga kärlek; med helig oskuld och djup ödmjukhet speglade han sig i den eviga världen och såg, hur han själv var den renaste spegel; fylld av religion var han och fylld av helig anda; och därför står han där också ensam och ouppnådd, en mästare i sin konst, upphöjd över det profana skrået, utan lärjungar och borgarrätt.” - Schleiermacher har icke känt den motsättning mellan spinozism och kantianism som var Fichtes stora ungdomsupplevelse. Det sammanhänger med ett konciliant drag i hans natur, som också

kommer till synes i hans toleranta och generösa uppfattning av de olika religionerna och deras inbördes förhållande. Även Platon, åt vars studium han ägnade mycken tid och som han översatte, har gjort ett djupt intryck på honom.

Ar 1796 hade Schleiermacher kommit till Berlin, där han verkade som predikant vid en anstalt för sjuka och invalider, La Charité. Här infördes han i romantikernas krets, trädde i förbindelse med Friedrich Schlegel och mottog starka impulser av Schellings naturfilosofi med dess strävan att förena natur och ande. Dessa framträder särskilt i hans kunskapsteoretiska läror i vilka han - i motsats till Fichte, som ju bestred möjligheten av ett ”ting i sig” och ville förklara hela tillvaron som en produkt av ”jaget” - hävdade att det i vår kunskap finns en objektiv sida, något utifrån givet. I motsats till Kant uppfattar Schleiermacher även tid och rum som den objektiva verklighetens former, icke som subjektiva kunskapsformer. Han intar sålunda den ståndpunkt som senare kallats ”transcendental realism”.

Från 1810 var Schleiermacher professor vid Berlins nygrundade universitet och verkade där till sin död 1834. Trots häftigt motstånd från de ortodoxa befäste han under denna tid mer och mer sitt anseende som samtidens främste teolog. Det inflytande han - positivt och negativt - utövat på hela det teologiska tänkesättet under 1800-talet och fram till våra dagar kan knappast överskattas.

Sin allmänna religionsfilosofiska åskådning har Schleiermacher utvecklat främst i de nyss citerade *Reden über die Religion.* Däri polemiserar han både mot ortodoxins och upplysningens religionsbegrepp. Religionen är varken dogmer och kulter eller någon ”naturlig religion”, bestående i ett fåtal för förnuftet godtagbara idéer. Religionen har sitt ursprung i och är till sitt väsen en *känsla,* inriktad på tillvaron som *helhet.* Den är *känslan av absolut beroende* (Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit) av tillvaron. Den är oändlighetslängtan, omedelbar upplevelse av tillvaron som enhet och harmoni, vördnad och andakt inför världsmysteriet. ”Av två element består hela det religiösa livet, nämligen dels däri att människan hänger sig åt universum och låter sig påverkas av den sida därav som det just vänder mot henne, och dels däri att han inåt fortplantar denna beröring, vilken såsom sådan och till sin bestämda art är en känsla, och upptar den i sitt liv och sin tillvaros inre enhet; och det religiösa livet är ingenting annat än den ständiga förnyelsen av denna process.” Den känsla av beroende av helheten, som är religionens väsen, trycker icke ner människan utan lyfter henne tvärtom till frihet och aktivitet. Som en melodi skall den beledsaga hela det mänskliga livet. ”Människan skall icke utföra några handlingar på *grund av* religion men alla *med* religion; oavbrutet som en helig musik skall de religiösa känslorna ledsaga hennes verksamhet, och hon skall aldrig och ingenstädes vara befunnen utan dem.”

I det Schleiermacher förlägger religionen till känslolivets område anser han sig ha bragt den gamla striden om tro och vetande ur världen, ty känslolivet har i och för sig icke något kunskapsobjekt. Något vetande om Gud i teoretisk mening kan vi icke ha, och alla religiösa dogmer och läror blir ohållbara om de uppfattas som teoretiska lärosatser. De kan däremot ha sitt värde som symboliska uttryck för den religiösa känslan. Den eviga och allmänna religionen kan i det historiska livet endast komma till uttryck i de i dogmer och kultur utformade historiska religionerna, som kan kallas ”uppenbarade”, emedan de grun-

dats av religiösa genier hos vilka känslan av absolut beroende tagit sig nya och egenartade former. Romantikens allmänna känsla för det historiska livets mångfald och relativa berättigande kommer hos Schleiermacher till uttryck i denna syn på det religiösa livet i dess konkreta rikedom. Inom de historiskt utformade religionerna finns det likväl en gradskala, allt efter deras sätt att föreställa sig det absoluta, varav människan känner sitt beroende. På det första stadiet ter det sig som ett kaos, på det andra som en obestämd mångfald krafter och element, på det tredje som ett organiskt helt av enhet och mångfald. Islam, judendomen och kristendomen tillhör alla det tredje stadiet, men högst bland dem står kristendomen, emedan den ersätter vedergällningsidén med försoningstanken. - Schleiermachers strävan att förena kristendomen med en romantisk idealistisk filosofi satte i hög grad sin prägel på den liberala teologin, men har av de riktningar i nutida teologi som vill göra en skarp boskillnad mellan dem utsatts för skarp kritik och anklagats för att därmed upphäva kristendomens egenart.

Naturalismen

Vid tiden för Hegels död eller något senare inträder i det västerländska tänkandet en avgjord reaktion mot romantiken. Den nya generationen har tröttnat på de romantiska drömmarna i det blå och möter de metafysiska systembyggnader, som uppbyggts på den rena spekulationens grund, med allt större misstro. Från spekulationens svindlande höjder vänder den sig alltmer till vad Kant kallat ”erfarenhetens fruktbara lågland”. Från det inre livet till det yttre, från tankens och idens rymder till sinnevärlden, från de världsfrämmande abstraktionerna till det konkreta livet med dess mångahanda splittrade uppgifter. Den nya tiden bär en realistisk och naturalistisk prägel. Den liknar Faust, som efter att ha förts genom tankarnas och drömmarnas fjärran skönhetsvärldar äntligen vänder sig mot det reala livets verk, bygger dammar mot havets förstörande krafter och odlar marker för människor att i strävsam id bo och bygga på. Heine, ehuru till sin läggning romantiker, gav den nya tidens realistiska program poetisk form i strofer sådana som denna:

Ein neues Lied, ein besseres Lied

Ihr Freunde will ich euch dichten:

Wir wollen hier auf Erden schon

Das Himmelreich errichten.

”Dess strävan”, säger Eucken om denna nya generation, ”går ut på att göra livet sannare, innehållsrikare, kraftigare, i det att den kallar människan ned från drömda höjder och ställer henne på den sinnliga tillvarons fasta mark. Det synes förvandla livet från flyktig lek till full sanning och i övervinnandet av motstånd förläna det mer kraft och fullhet. En sådan omvandling griper över på alla livsområden. I fråga om vetenskapen ligger det i öppen dag, men förändringen drabbar icke mindre religionen, moralen och konsten. Ett inre förhållande till religionen kan realismen med sin förankring av livet i den synliga världen icke få, men den söker att själsligt förstå religionen och är villig att i den se ett nödvändigt genomgångsstadium för den mänskliga utvecklingen. Däremot frambringar det nya livet ur egen kraft moraliska uppgifter och impulser av nytt slag. Liksom det grundar arbetet, denna formgivare av livet, på det historisk-samhälleliga livets totalitet, så fordrar det av individen en fullständig underordning, ja, en glad uppoffring för det helas uppgifter, ett oförtrutet verkande som en man i ledet; handlingslivet finner nu sin huvuduppgift i höjandet av den gemensamma livsnivån, moralen blir från att ha syftat till personlighetens lyftning och formgivning till ’altruism’ ... Även konsten anpassar sig efter det realistiska tänkesättet, i det att den icke längre skapar nya världar utan nöjer sig med att lära sig att mera ingående se och studera tillvaron själv.”

1) Om besvikenheten över de romantiska systemens misslyckade försök att ”lösa världsgåtan” är den negativa stämning varur detta nya tänkesätt föds, så är *naturvetenskapernas* uppsving dess positiva orsak. *Robert Mayers* formulering av lagen om energins konstans (1845) är måhända det märkligaste som hänt i fysikens historia mellan Newton och Einstein; därmed genomfördes det kvantitativa betraktelsesättet på energiomvandlingarna i naturen. *Helmholtz, Joule* och andra arbetade vidare på den mekanisk-fysikaliska världsbildens utveckling. Men för det allmänna tänkesättet av ännu större betydelse var *Darwins* teori om arternas uppkomst, första gången framlagd år 1859. Idén var visserligen långt ifrån ny; men här stöddes utvecklingsläran på en långt säkrare empirisk basis än tidigare, och teorierna om kampen för tillvaron och det naturliga urvalet såsom de drivande faktorerna i utvecklingen fick en långt klarare utformning än förut. Tolv år senare drog Darwin i sin bok om människans härstamning ut konsekvenserna av utvecklingsläran för människans förhållande till den övriga organiska naturen. ”Darwinismen” fick för senare hälften av adertonhundratalet samma betydelse som den kopernikanska världsbilden för renässansfilosofin. Liksom jorden med denna berövades sin undantagsställning i universums medelpunkt, så blev människan nu blott en djurart bland de övriga, låt vara den t. v. ”högsta”. Naturens ändamålsenlighet miste åtskilligt av den mystiska glans som gjort den till ett omtyckt deklamationsnummer i de gamla teodoliterna. Ännu Kant hade ju i det ”fysik-teleologiska” gudsbeviset sett den rationella teologins starkaste stöd. Evolutionsläran sökte nu påvisa att naturens ändamålsenlighet beror därpå att blott de efter omgivningen väl anpassade formerna lever kvar i kampen för tillvaron, medan de övriga går under. Tron att naturen går till väga som en *skapande intelligens* miste sitt stöd då den darwinska teorin om variationerna och urvalet segrade. Så gör darwinismen - åtminstone skenbart - rent hus med den urgamla mystiken kring naturens ändamålsenlighet, och tron på en världsskapande intelligens sjunker i kurs. Människans värde tycks förringas i samma mån hon berövas sin undantagsställning och blott blir ett stycke ”natur”. Även här liksom i fråga om den kopernikanska

världsbilden kommer visserligen en tid av kritisk självbesinning, då dessa tankars bärkraft reduceras till sitt rätta mått. Att arternas utveckling förklaras genom det naturliga urvalet säger oss ingenting om utvecklingsprocessens mening, och frågan om människans värde har föga eller intet med frågan om hennes ursprung att skaffa. Men med denna insikt är vi redan utanför naturalismens gränser.

2) Den djupare filosofiska innebörden av evolutionstanken synes emellertid vara den att därigenom alla värden, som gällt såsom ”absoluta”, dras in i utvecklingsprocessen och erhåller blott relativ giltighet. Redan i den hegelska utvecklingsfilosofin framstod ju allt historiskt såsom något *relativt* berättigat men också som något som vore dömt att gå under eller ”upphävas” i ett högre moment. Men i denna idealistiska utvecklingstanke fanns det dock en riktning hän mot ett absolut, nämligen världsanden själv, och ”naturen” var blott ett förstadium i denna utveckling mot anden. För naturalismen ter sig däremot alla värden, vetenskapliga, moraliska, estetiska, religiösa, såsom *biologiska livsvärden.* Det som höjer och stegrar livet, det som ger anpassningsmöjlighet och övertag över svagare livsformer i kampen för tillvaron, är på samma gång det värdefulla. *Livet* blir för den naturalistiska filosofin centralbegreppet kring vilket allt kretsar, det enda absoluta i vardandets ström. Livet har intet över sig, intet annat mål, ingen annan mening än sig självt. Just genom obestämdheten i detta begrepp ”livet”, just genom det känslovärde som häftar vid själva ordet, torde naturalismen mer än genom något annat ha befästat sitt grepp över senare delen av adertonhundratalets tänkande. Därtill kommer att den naturalistiska riktningen i snart sagt alla sina nyanser och former burits uppe av en stark *praktisk* idealitet. Just därigenom att människan ställt sig på egna ben på verklighetens fasta mark har hon känt sin styrka och sina möjligheter växa över alla gränser och tillika känt sin förpliktelse att verka och skapa medan dagen varar. Livets reala uppgifter har trängt sig på henne med en styrka som aldrig förr, och utan att avbida högre makters bistånd har människan tagit dem i egna händer. Hur nu än de naturalistiska tänkarna föreställt sig riktningen och målet för människans strävan, *ett* har varit gemensamt för dem: detta mål måste nås genom spänning av människans egna krafter till det yttersta. ”Genom egen kraft - det finnes ingen annan”, såsom Johannes Rosmer hos Ibsen uttrycker det.

3) Till de fysikaliska och biologiska vetenskapernas uppsving under adertonhundratalet kommer vidare den *empiriska psykologins.* Ehuru denna vetenskap har långt äldre anor, utbildades den först från mitten av förra seklet till en självständig naturvetenskap, som alltmer frigjorde sig från de allmänna metafysiska förutsättningarna och på själslivet begynte tillämpa samma experimentellt naturvetenskapliga metodologi som vetenskaperna om den materiella verkligheten. Därvid anknöt den nära till fysiologin och betraktade det själsliga som en funktion av det kroppsliga underlaget. Impulserna till de nyare psykologiska forskningarna kom framför allt från sinnesfysiologer, sådana som *Johannes Müller, Weber, Helmholtz,* och fullföljdes av naturvetenskapligt skolade forskare som *Fechner, Lotze, Wundt, Höffding* m. fl. Ingen av de nämnda forskarna har visserligen varit ”materialist” i ordets metafysiska betydelse, och några av dem är tvärtom utpräglade representanter för en romantisk idealism. Men alla har de dock energiskt hävdat det nära sambandet mellan det själsliga och det kroppsliga, psykologi och fysiologi. Liksom biologin inordnade människan i den

naturliga utvecklingens serie har den senare psykologin gjort det själsliga till en *provins i naturens värld,* underkastad alla dess betingelser och åtkomlig för vetenskapen endast genom kausalnaturvetenskapliga metoder och kategorier, inklusive utvecklingskategorier. Värderelativismen har därigenom blivit *psykologism.*

4) Om människan såsom fysisk och psykisk företeelse genom de ovannämnda vetenskaperna blivit en länk i naturen, så har hon genom den moderna *samhällsvetenskapen* blivit det även såsom social företeelse. Ehuru ansatser till studium av samhället som en naturföreteelse, dvs. enligt kvantitativ-naturvetenskapliga metoder möter redan långt tidigare, är den moderna sociologin likaledes en adertonhundratalets skapelse. Den naturvetenskapliga utvecklingstanken tilllämpades på samhället framför allt genom Spencers sociologi, som blev tongivande för den samhällsvetenskapliga forskningen under lång tid framåt (Comte hade i Frankrike gett uttryck åt besläktade tankegångar). Den synpunkt som här dominerar är analogin mellan ett samhälle och en organism. Liksom denna är samhället en naturprodukt, utvecklad under kampen för tillvaron och underkastad evolutionens lagar. De samhälleliga handlingssätt som visar sig förmånliga för det helas bestånd i kampen för tillvaron kristalliseras ut till sed, och ur denna framgår den samhälleliga moralen. Det för oss väsentliga här är det konsekvent naturvetenskapliga behandlingssättet av samfundslivet. Även från den sociala sidan av sitt väsen är människan ett naturväsen och kulturen blott en naturprodukt.

5) Om för Hegel naturen varit ”andens” förhistoria, så är förhållandet för naturalismen det konträrt motsatta: ”anden” eller kulturen är blott en direkt förlängning av naturen in i människolivet. Inlemmad i naturens orsakskedjor är människan med sina värderingar, sin vetenskap, moral, religion, konst, blott ett litet avsnitt av den stora naturen. Alla värden är naturvärden, mänskliga, ”alltförmänskliga” skapelser. Det finns ingenting *över* naturlivets plan. Man kan icke skarpare karakterisera det naturalistiska tänkandet i alla former än just med detta. Det har ingen plats för det absoluta; Gud blir i naturalismens värld en ”överflödig hypotes”, såframt man icke med t. ex. Haeckel vill kalla Gud ”den oändliga summan av alla naturkrafter, summan av alla etersvängningar och alla atomkrafter”. Nytta eller ”livsduglighet” eller därmed besläktade begrepp blir de enda värdemätarna. I förhållande till äldre tiders supranaturalistiska livsåskådningar kändes detta utan tvivel som en befrielse. Det tusenåriga riket, *regnum hominis,* människans rike, varom renässansfilosoferna i känslan av naturvetenskapens triumfer drömde stolta drömmar, tycktes stå för dörren, sedan man detroniserat alla hämmande, översinnliga makter. Den gamla religionens ”glada budskap” om en förlossning ur tidens och vansklighetens värld hade ersatts av ett ännu gladare budskap om att människan ”av eget förnuft eller kraft” kunde med hjälp av sitt vetande om naturen och dess lagar lyfta denna tidens värld och slutligen göra den till ett paradis. Vetenskapen, dvs. naturvetenskapen, blev den nye världsfrälsaren. ”Alla önskningar och förhoppningar”, säger en av naturalismens ivrigaste förkämpar, Wilhelm Ostwald, ”alla mål och ideal, som mänskligheten koncentrerat i Gudsbegreppet, går för oss i uppfyllelse genom vetenskapen. Det allsmäktigaste som vi känner är vetenskapen.” I en sällsam kontrast till denna känsla av människans befrielse genom bortskaffande av det drömda övervärldsperspektivet står den *determinism* som åtminstone

teoretiskt sett är oskiljaktig från all naturalism. Är människan blott ett naturväsen, så är det nämligen tydligt att hon icke i något avseende kan utgöra något undantag från naturens orsakssammanhang. Till slut kan endast en - medveten eller omedveten - sofistik rädda sådana begrepp som skuld och ansvar i moralisk bemärkelse. Hur denna motsägelse mellan naturalismens frihetskänsla och dess teoretiska determinism skall kunna förklaras är en kulturpsykologisk, icke en logisk fråga. Den har emellertid gjort sig pinsamt påmind var gång de naturalistiska tänkarna till fullo dragit ut konsekvenserna ur sina premisser. Och därmed sammanhänger ett pessimistiskt drag, som man så ofta finner i naturalismens både filosofiska och litterära skapelser och som på ett egendomligt sätt kontrasterar mat dess utvecklingstro och iver att förbättra världen.

1. Den hegelska skolans upplösning.

Dialektisk materialism och monism

Förhållandet mellan religion och filosofi, tro och vetande, blev det problem som efter Hegels död söndrade hans lärjungar i vitt skilda läger. Hegel själv hade förklarat religion och filosofi identiska: den sanna religionen har i symbolisk-åskådlig form samma innehåll som den sanna filosofin uttrycker i begreppets form. Den hegelska "högern" hävdade överensstämmelsen mellan mästarens filosofi och den ortodoxa kristendomen, medan "vänstern" drog allt radikalare konsekvenser i negativ riktning. *Strauss, Bruno Bauer* och *Feuerbach* torde vara de mest bekanta representanterna för denna. De båda förra tillhör snarast teologins historia, den sistnämnde däremot i eminent grad religionsfilosofins. Medan Strauss med sin skrift *Das Leben Jesu* (1836) blir en banbrytare för den moderna nytestamentliga forskningen och Bruno Bauer drar ut de mest radikala konsekvenser ur hans förutsättningar, konsekvenser vilka synes fullständigt undergräva kristendomens historiska fundament, söker Feuerbach i sitt berömda arbete *Das Wesen des Christentums* (1841) lägga grund till en ny religionsfilosofi, baserad helt och hållet på ett psykologisk-antropologiskt betraktelsesätt. Det är i själva verket en enda stor grundtanke, upprepad i otaliga variationer, som behärskar Feuerbachs tänkande: den nämligen att de egenskaper som religionerna tillägger sina gudar endast är metafysiska projektioner av de egenskaper hos *människan* som hon anser värdefulla och gudomliga. Sin egen utveckling har Feuerbach karakteriserat i de bekanta orden: "Gud var min första tanke, förnuftet min andra, *människan* min tredje och sista tanke." Gud är blott ett uttryck för vad människan hos sig själv aktar högst. För att få fram sanningen i de religiösa omdömena måste man vända om subjekt och predikat. Att "Gud är kärleken" betyder t. ex. att kärleken är gudomlig; det betyder på religionens språk att Gud är barmhärtig. Lidandet kan vara skönt och gudomligt; därför förkunnar kristendomen den paradoxala läran om den lidande Guden. Människan söker uppfyllandet av sina mångahanda önskningar; därför gör hon sig en Gud, som hör hennes böner och uppfyller alla hennes önskningar. Hon vill en mening i tillvaron; därför skapar hon iden om en gudomlig försyn, utan vars vilja icke en sparv faller till marken. Önskan och fruktan har, såsom redan antika filosofer lärde, varit de religionsskapande

makterna. I religionen lär människan känna sig *själv,* sina positiva och negativa värderingar. ”Människans kunskap om Gud är hennes vetande om sig själv, sitt eget väsen. Blott väsendets och medvetandets enhet är sanning. Där medvetandet om Gud finnes, där finnes också Guds väsen - alltså i människan själv.” Gud och den översinnliga världen är blott människans eget väsen eller det bästa däri, som hon förlagt utanför sig själv. ”Gud skapade icke människan efter sin avbild, såsom det heter i bibeln, utan människan skapade Gud efter sin avbild ... även rationalisten skapar den Gud som han dyrkar, efter sin bild; den levande urbilden, originalet till den rationalistiske Guden är den rationalistiska människan.” Allt lyckligt, gott och ljust i sitt väsen flyttar den religiösa människan över på en drömd översinnlig verklighet. ”Människan tror på gudar, icke blott emedan hon har fantasi och känsla utan också emedan hos henne bor en drift att vara lycklig. Hon tror på ett fullkomligt väsen, emedan hon själv ville vara fullkomlig (’Varen I ock fullkomliga, såsom eder himmelske fader är fullkomlig’); hon tror på ett odödligt väsen, emedan hon själv icke vill dö. Vad hon själv icke är men önskar att vara, det föreställer hon sig såsom förefintligt hos sina gudar; gudarna är de såsom verkligt existerande tänkta, till verkliga väsen förvandlade mänskliga önskningarna; Gud är den i fantasin tillfredsställda lycksalighetsdriften hos människan. Hade människan inga önskningar, så hade hon, trots känsla och fantasi, ingen religion, inga gudar.” Därpå beror det att just de tider då människan känt sig mest olycklig och otillfredsställd, då hon lidit djupast av tillvaron, varit religionens starka och klassiska tider; då mer än eljest har människoandens dröm och längtan sträckt sig mot ett rike som icke är av denna världen. - Ur samma källa går det religiösa synd och skuldmedvetandet fram. Sedan människan berövat sig själv allt gott och högt, och förlagt detta till en översinnlig värld, känner hon sig själv fattig, syndig och usel. Ju klarare och renare det gudomliga strålar upp för hennes inre syn, desto mörkare ter sig det mänskliga.

Religionen har haft sin stora utvecklingshistoriska betydelse i mänsklighetens barndom; ty den har lärt människan att känna det bästa hos sig själv. ”Tron på Gud är beroende av människans tro på sitt eget väsens övernaturliga höghet.” Feuerbach ser därför med vördnad och sympati tillbaka på religionens stora, klassiska tider. Även kristendomen har haft sådana, och blott de former den då antog ägde värde, ”icke den moderna världens dissoluta, karaktärslösa, komfortabla, belletristiska, koketta, epikureiska kristendom”. Men religionen tillhör för den vetenskapligt tänkande människan ett övervunnet stadium, ty med insikten om den översinnliga världens illusoriska och antropomorfa karaktär ställs människan på egna ben. ”Religionen är människans barnsliga väsen. Eller: i religionen är människan ännu barn. Barnet kan icke genom egen kraft, genom självverksamhet, uppfylla sina önskningar, det vänder sig med böner till väsen av vilka det känner sig beroende ... Religionen har sitt ursprung och sin verkliga betydelse blott i mänsklighetens barndomstid, men denna tid är ju också okunnighetens, oerfarenhetens, obildningens och okulturens tid.” Sedan vi lärt känna naturen och dess lagar finns icke längre i människotanken rum för en översinnlig verklighet sådan religionen förutsätter den. ”Antingen må man låta Gudstron eller ock fysiken, astronomin, psykologin fara. Ingen kan tjäna två herrar. Och tar man Gudstron i försvar, så må man ock taga tron på djävlar, andar och häxor i försvar. Denna tro är nämligen till sitt ursprung och sin utbredning, liksom till följd av samma ursprung och beskaffenhet oskiljaktigt förbunden med Gudstron.”

Feuerbachs religionsfilosofi är det konsekventa uttrycket för en naturalism som resolut stryker över världsperspektivet och ställer människan för sig själv på den sinnliga verklighetens fasta mark. Till sin metafysiska grundåskådning närmar han sig mer och mer under sin utveckling en materialistisk eller sensualistisk uppfattning. Från honom stammar det ofta citerade slagordet: ”Der Mensch ist, was er isst” (människan är, vad hon äter). Likväl vill han icke ha sin filosofi stämplad som materialism. Ty Feuerbach är alltför mycket skolad i den kantska kunskapskritiken för att ansluta sig till en naiv, förkritisk dogmatism. Det andliga, framhåller han, kan icke härledas ur det materiella, ty ”liv, förnimmelse, tänkande är något absolut originellt, genialt, oersättligt, omistligt”. Liksom så många av positivismens representanter stannar han på denna punkt i halvheter, kompromisser och oklarhet.

Som ett slags parodi på Feuerbachs religionsfilosofi har ofta *Max Stirners* filosofiska kuriosum *Der Einzige und sein Eigentum* (1845) blivit betraktat. Närmast är denna skrift, vari man trott sig finna en föregångare till Nietzsches filosofi, ett modernt motstycke till den antika sofistiken i dess mest radikala form. Sitt intresse för filosofin äger skriften väl egentligen blott som ett tankeexperiment; man kan åtminstone betvivla att författaren menat fullt allvar; kanske har det roat honom att föra ut en ståndpunkt i dess yttersta konsekvenser för att därmed förbrylla läsaren. Boken bär som motto ett ord av Goethe : ”Ich hab’ mein Sach auf nichts gestellt.” Feuerbach finner i *människan* den fasta hållpunkten; Stirner förebrår honom hans alltför ”teologiska” ståndpunkt. Människan är blott en abstraktion. Vad som faktiskt existerar är individen, dvs. *Jag* (med stort J). Tingen existerar blott i mitt medvetande, jag är själv min egen och alla tings skapare. Därför har jag rätt att handskas med denna tillvaro, som är min egendom, efter behag. Jag är den enda måttstocken och värdemätaren för alla ting, jag erkänner inga moraliska normer som binder mig. Den s. k, sanningen är blott min skapelse, således behöver jag icke böja mig för den. Med mitt eget tänkande huserar jag som jag vill; den som erkänner några ideal eller lagar över sig, har, som Stirner uttrycker sig, ”en bjälke i huvudet”. Det faller av sig självt att Stirner är anarkist. Den enskilde erkänner icke över sig stat och samhälle, sed och institution; hans ”rätt”, om man i detta sammanhang kan tala om en sådan, sträcker sig jämnt så långt som hans makt.

Man igenkänner lätt i denna åskådning i fråga om de praktiska konsekvenserna de antika sofisternas läror, sådana dessa möter oss i Platons dialoger Gorgias och Staten. Och liksom dessa tänkare har Stirner den positiva förtjänsten att ha visat deras ohållbarhet genom att driva dem *in absurdum.* Den som skriver en bok och däri på allvar driver en teori, förutsätter dock redan därigenom något som går utöver det egna jagets gränser, en sanning, som även ett du skall kunna förmås att erkänna och som sålunda äger en viss överindividuell giltighet.

Feuerbachs naturalistiska världsåskådning förbinds på ett egenartat sätt med den hegelska dialektiken i den historiefilosofiska teori, som utbildats av *Marx* (1818-83) och *Engels* (1820-95) och spelat en avgörande roll i arbetarrörelsen, åtminstone försåvitt denna varit orienterad till tyskt tänkande. Grunddragen av dess s. k. materialistiska historieuppfattning återfinns redan i det av dem båda gemensamt författade *kommunistiska manifest* som såg dagen revolutionsåret 1848. Man skulle kunna beteckna denna uppfattning som en radikal omvändning av Hegels. Medan för den senare historien i alla sina konkreta utgestaltningar är en spegling av ”andens” dialektiska självrörelse, så är för den ”materialistiska historieuppfattningen” det historiska idélivet blott en reflex av

de ekonomiska produktionsförhållandena. Dessa bildar den reala grund ur vilken den ”ideologiska överbyggnaden”, de sociala, politiska, rättsliga, vetenskapliga, moraliska, religiösa förhållandena växer fram. Den dialektiska rörelse som kan förmärkas i denna överbyggnad beror djupast sett på produktivkrafternas dialektik. Historien, säger manifestet, har i alla tider varit historien om klasskamp, och ”de härskande idéerna vid en viss tid ha varit de härskande klassernas idéer”. Klasskampen är en kamp om ekonomiska värden, och så blir i sista hand dessa de drivande krafterna i utvecklingen. Därvid visar det sig att på ett visst stadium av den sociala utvecklingen det ekonomiska underlaget till följd av sin egenart råkar i motsättningsförhållande till den samhälleliga och ideologiska överbyggnaden. Då inträder en epok av sociala omvälvningar, som för till en förändring av det hittills härskande men efter den ekonomiska grundvalen icke längre anpassade produktionssättet. Så följer på det asiatiska barbariet det antika slaveriet, på detta den feodala livegenskapen, på denna åter det nu rådande ”borgerliga” lönesystemet. Liksom enligt Hegel varje historisk riktning bär fröet till sin undergång, ”antitesen”, inom sig, så bär enligt Marx-Engels varje tidigare samhällsordning inom sig fröet till den därpå följande, och denna för till upphävande av den gamla ordningen. I våra dagar framträder denna motsättning i förhållandet mellan det i storindustrin socialiserade produktionssättet och de vid privategendomen bundna produktionsmedlen. Den konflikt som härigenom uppstår kan blott lösas därigenom att den nuvarande anarkin inom produktionen genom produktionsmedlens socialisering förvandlas till ett planmässigt organiserat samarbete. Med privategendomens avskaffande och centralisering av produktionsmedlen i ett kommunistiskt samhälles händer upphör dettas politiska natur. I stället för det hittillsvarande klassherraväldet inträder en förening, i vilken den enskildes fria utveckling är betingelse för allas utveckling. Den nuvarande ”bourgeoisien” ersätts av proletariatet, liksom den förra själv en gång ersatt feodaladeln. Att bringa denna utveckling, som icke är godtycklig eller beror av fria beslut utan sker med inre dialektisk nödvändighet, till fullt medvetande inom arbetarklassen och därmed förbereda denna för den sociala revolutionen är uppgiften för den socialism som Marx och Engels kallar den ”vetenskapliga” i motsats till den föregående ”utopiska”. - Namnet innebär att denna historieuppfattning skall vara rent kausalt förklarande, icke moraliserande eller värderande. Såsom vetenskaplig historiefilosof säger Marx icke: Så och så *bör* det ske, den sociala revolutionen *bör genomföras;* utan så och så *kommer det* (med kausal nödvändighet) att inträffa. Marxismen är strängt deterministisk - ekonomisk determinism vore måhända en mera exakt term än den missvisande ”materialistisk historieuppfattning”, som tyvärr vunnit burskap i språket. Ty den ekonomiska determinismen är knappast oskiljaktigt bunden vid en metafysisk materialism; Marx har aldrig klart angivit sin ståndpunkt till denna, ehuru vulgärmarxisterna gärna anser hans lära utan vidare som materialistisk.

På den ekonomiska determinismen grundar sig möjligheten att förutberäkna skeendet. En sällsam kontrast till denna ”vetenskapliga” förutberäkning bildar emellertid den agitatoriska prägel som genomgår Marx’ livsverk. Det låter sig svårligen förneka att det blir inkonsekvent att agitera för det som *måste* ske. ”Bildar man partier för att genomföra en månförmörkelse?” frågar med rätta nationalekonomen Sombart. Men man får icke förbise att just denna tro på en kausalt betingad social revolution, som måste inträffa, har varit en mäktig häv-

stång i agitationens tjänst. Det populära tänkandet har alltjämt benägenhet att förväxla kausalt och normativt, måste och böra. Det förefaller som om det låge en styrka till seger i att kämpa för en sak som - av kausal nödvändighet - måste segra.

Den bristande överensstämmelse som man ansett sig kunna konstatera mellan Marx' ekonomiska förutsägelser och den verkliga historiska utvecklingen under industrialismens senare skede har i nyare socialdemokratiskt tänkande lett till en ganska djupgående revision av marxismen. Den förnämste representanten för denna "revisionism" torde vara E. *Bernstein* (1850-1932). Särskilt riktade sig dennes kritik mot Marx "katastrofteori", hans uppfattning om kapitalets fortskridande "koncentration" och den därmed sammanhängande "utarmningsteorin". Den historiska verkligheten har enligt Bernstein icke motsvarat dessa teorier: i stället för att alltmer pressas ned till ett egendomslöst proletariat visar arbetarklassen en tendens att steg för steg växa in i det borgerliga samhället och långsamt omdana detta. - Revisionismens kritik sträcker sig även till en av marxismens hörnstenar, den s. k. materialistiska historieuppfattningen eller ekonomiska determinismen, som den icke vill tillmäta samma obetingade giltighet som Marx och Engels.

Medan man inom den västeuropeiska arbetarrörelsen visar benägenhet att uppta marxismen med allt större kritisk försiktighet, har däremot den ryska kommunismens teoretiker gjort anspråk på att återställa Marx' doktriner i deras ursprungliga renhet. Marx' ekonomiska determinism grundas här i sista hand på en *metafysisk materialism,* som såsom redan nämnts icke med logisk nödvändighet hör samman med teorin.

Naturvetenskapernas uppsving och reaktion mot den romantiska filosofin föranledde vid och efter mitten av förra seklet i Tyskland en kraftig materialistisk strömning hos de naturvetenskapligt orienterade tänkarna. Ett typiskt uttryck fick den *i Moleschotts Der Kreislauf des Lebens;* alla processer i naturen, det är bokens bärande, icke alltid klart uttryckta grundtanke, beror på materiens kretslopp i förening med energins oförstörbarhet. Även tänkandet är till sitt väsen ett materiens kretslopp, en materiell process - "utan fosfor ingen tanke". Konsten att tänka riktigt är beroende av i vilken grad vi genom lämplig ämnesomsättning kan utveckla hjärnans prestationsförmåga. I sin bekanta stridsskrift *Köhlerglaube und Wissenschaft,* författad efter den ryktbara "materialismstriden" vid det tyska naturforskarmötet 1854, ger *Carl Vogt* åt liknande tankegångar den ofta citerade, drastiska vändningen: "För att uttrycka saken något grovt står tankarna ungefärligen i samma förhållande till hjärnan som gallan till levern och urinen till njurarna." Ingen samtida skrift har dock så mycket bidragit till att sprida den materialistiska livssynen i det allmänna tänkesättet som *Büchners Kraft und Stoff* (1854). Dess framgång och spridning berodde icke på originalitet eller djup och konsekvens utan på dess populära framställningssätt. "Filosofiska åskådningar", förklarar författaren, "som icke kan förstås av varje bildad människa förtjänar enligt vår mening icke trycksvärta. Vad man tänkt klart kan man också säga klart och utan omsvep." Satsen riktar sig närmast mot romantikernas svårfattliga uttryckssätt, men i själva verket har Büchner just genom sitt populära skrivsätt skattat åt en viss oklarhet

och dubbeltydighet, som kringgår problemens udd. Såsom F. A. Lange framhåller är det svårt att få något klart grepp om Büchners ståndpunkt. Man vill stundom kalla den utpräglat materialistisk, men å andra sidan fasthåller han vid, att tanken och det själsliga över huvud icke är av materiell art utan uppkommer först genom materiella krafters samverkan. Det är svårt att förbinda någon fullt klar tanke med en sats som denna: ”Tanken, anden, själen är intet materiellt, icke själv materia utan blott det till en enhet sammansvetsade komplexet av olikartade krafter, resultatet av en samverkan mellan många, med krafter eller egenskaper utrustade ämnen.” Büchner jämför detta resultat med det som frambringas av en ångmaskin, vars kraft man icke kan se, lukta eller ta på, medan den ånga som stöts ut blott är en bisak, intet som har med maskinens syfte att skaffa. Vi återfinner här samma primitiva förväxling av det psykiska med *kraft* som möter oss redan i den tidigaste grekiska filosofin. Emedan båda är *immateriella* tror man dem vara av samma art, utan att besinna att själva kraftbegreppet, sådant detta länge använts i fysiken, ingenting annat är än en rest av primitiv antropomorfism.

Materialismen i metafysisk mening tillhör numera definitivt ett övervunnet stadium i vetenskapen, och mitten av förra seklet torde beteckna dess klassiska period. Så snart materialismen söker arbeta ut sin teori till vetenskaplig klarhet, visar det sig att det blott blir en lek med ord att härleda det själsliga ur det kroppsliga, hur mycket man än må betona dess *beroende* därav. En klar form för denna tanke gav *Du Bois-Reymond* i ett tal vid naturforkningskonferensen i Leipzig 1872 om ”gränserna för vår naturvetenskap”. Även om vår kunskap om naturen, säger han här, principiellt sett kunde nå en sådan höjd att vi vore i besittning av fullständig insikt i atomernas mekanik, även om vi i minsta detalj med en ”världsformel” kunde beräkna allt skeende i världen framåt och bakåt i tiden, så skulle därmed icke den mest elementära psykiska företeelse vara härledd eller förklarad. ”Vilket tänkbart förhållande består mellan bestämda rörelser av bestämda atomer i min hjärna å ena sidan, å andra sidan det för mig ursprungliga oavvisliga faktum som jag uttrycker så: ’Jag känner smärta, känner lust; jag smakar sött, känner rosendoft, hör en orgelton, ser rött’, och den likaledes omedelbart därur härflytande vissheten: ’alltså är jag till’? Man kan på intet sätt göra klart för sig hur medvetandet skulle kunna uppstå ur atomernas samverkan. Även om jag ville utrusta atomerna själva med medvetande, så skulle därmed varken medvetande över huvud kunna förklaras eller något vara vunnet som kunde låta oss förstå individens enhetliga medvetande.” För egen del anser Du Bois-Reymond problemet om förhållandet mellan själsligt och kroppsligt, mellan förnimmelserna och atomrörelserna i hjärnan principiellt sett olösligt för mänsklig kunskap. Naturvetenskapens yttersta mål är att reducera allt skeende till atomrörelser, som försiggår enligt mekanikens lagar. I samma mån detta mål nås, är ett naturförlopp i vetenskaplig mening *förklarat.* Vi kan göra det tankeexperimentet att naturvetenskapen slutligen nått den grad av fulländning att hela världsalltet i denna mening var förklarat. Vi skulle då kunna uttrycka hela världsprocessen i ”ett enda omätligt system av simultana differentialekvationer, ur vilket läge, rörelseriktning och hastighet hos varje atom i världsalltet vid vilken tidpunkt som helst kunde beräknas”. Med hjälp av denna världsformel skulle vi t. ex. kunna räkna ut ”vilken dag det grekiska korset skulle komma att blixtra på Sofiamoskén eller när England förbränt sina sista stenkol”. Genom att i formeln sätta tiden $t = -\infty$ skulle vi kunna räkna ut

tingens gåtfulla urtillstånd och satte vi $t = + \infty$ skulle deras sluttillstånd framträda för oss. Och dock - även om naturvetenskapen nått detta mål, som visserligen av praktiska men icke av principiella skäl är oupphinneligt, skulle vi inte ha kommit ett enda steg närmare lösningen av problemet hur atomrörelsen i vår hjärna kan omvandlas till förnimmelser. Vi måste här icke endast svara: *ignoramus,* vi vet det icke, utan även *ignorabimus, vi* skall aldrig få veta det.

Men om materialismen vetenskapligt sett betecknar en övervunnen ståndpunkt, så har dock dess efterverkan i det populära tänkesättet länge fortsatt, särskilt i den form den fått i Haeckels på sin tid oerhört spridda populärfilosofiska skrifter, *"Die Welträtsel", "Naturliche Schöpfungsgeschichte"* m. fl. Visserligen vill Haeckel själv icke beteckna sin ståndpunkt såsom materialism utan som "monism", som en livsåskådning som räknar sina anor från Spinoza och Goethe, men det låter sig icke förneka att den, i den mån den nu blivit klart och konsekvent utformad, företer vida större likhet med adertonhundratalsmaterialismen än med spinozismen. Enligt denna uppfattning är atomerna från början utrustade med själsliga egenskaper, ett rudimentärt medvetande, som flyktigt påminner om det som Leibniz tillade sina "sovande" monader. Denna dubbelhet genomgår således hela tillvaron, och det finns icke någon art- utan endast en gradskillnad mellan levande och död materia. Trots allt finner man dock lätt att det egentligen är den materiella sidan hos substansen på vilken här tonvikten ligger, och att den haeckelska monismen vida mer bär prägel av naturvetenskaplig populärfilosofi än av den klassiska metafysiken. Denna religion - ty som en sådan ville Haeckel och det tyska "monistförbundet" ha den betraktad - har till sina profeter långt mera en Lavoisier, en Mayer eller Darwin än bärarna av den stora västerländska kulturtraditionen. Med sin oklara panteism lyckas visserligen Haeckel ge ett visst poetiskt skimmer åt sin livssyn och söker gärna stödja den med citat ur Goethes naturfilosofiska diktning. Men bakom dessa poetiska talesätt skymtar till slut en metafysisk dogmatism i sin mest primitiva form. Den vill tillfredsställa både tankens och hjärtats krav men ger icke rättvisa åt någondera; icke åt tankens, emedan den går långt utöver gränserna för det för kritisk forskning tillåtna, icke åt hjärtats, emedan dess längtan efter evighetsvärlden och vila i något som övervinner tidslivet aldrig kan stillas av oföränderliga naturlagar, oförstörbar materia, atomer eller etersvängningar.

2. Auguste Comte och den franska positivismen

I franskt och engelskt tänkande fortsätter traditionerna från upplysningstiden mera obrutna än i tyskt. Visserligen hade även dessa länder sin romantik och religiösa restaurationsperiod. Så förfäktade i Frankrike *de Maistre* (1753-1821) energiskt den katolska kyrkans och den absoluta statsmaktens suveränitet och auktoritet gentemot upplysningstidens idéer, medan den tyska romantiken, Schellings och Hegels filosofi, introducerades där av den framstående filosofihistorikern men som tänkare föga originelle *Victor Cousin* (1792-1867).

Och i England introducerades den tyska romantiken framför allt av *Thomas Carlyle* (1795-1881), som själv under starkt intryck av Goethe och Fichte i sitt egendomliga arbete *Sartor Resartus* (1833) i en poetisk form utvecklade sin ”klädernas filosofi”. Världen är Guds levande klädnad, allt i naturen är bilder och symboler, varigenom ett för oss outgrundligt världsmysterium manifesterar sig. Goethes Gott-Natur, visionen av allt som en levande och gudomlig enhet, förbinder sig med Fichtes och den skotska puritanismens moraliska patos i ”klädernas filosofi”. - Men romantiken lämnade i det allmänna tänkesättet icke tillnärmelsevis så djupa spår, och dess verkan blev icke så långvarig i Frankrike och England som i Tyskland. Medan Tyskland ägnar sig åt metafysisk spekulation inriktar sig västmakternas strävanden på praktiskt arbete, och även deras tänkande och forskning står i den *praktiska nyttans* tjänst. ”Nöj dig med den givna världen och sök göra det bästa möjliga av den” - det kan sägas vara det kategoriska imperativ som behärskar såväl den franska positivismens som den engelska utilitarismens tänkande.

Termen ”positivism” eller positiv filosofi skapades först av *Saint-Simon* (1766 -1825), den bekante sociologen och samhällsreformatorn. Men positivismens filosofi fick sin systematiska utformning av dennes störste lärjunge, *Auguste Comte* (1798-1857). Hans *Cours de philosophie positive,* ett digert arbete i sex band, betraktades av Comtes nästan till en kyrka med sekteristisk prägel sammanslutna anhängare som den nya religionens bibel. ”Till följd av den omoraliska falskheten i hans matematiska materialism” (såsom det heter i det officiella aktstycket) förvägrad en lärostol i naturvetenskapernas historia, framlevde författaren till detta verk ett liv i fattigdom och strävsamt arbete i Paris. På äldre dagar omgiven av en skara beundrare, som ser upp till honom som till ett helgon, betraktar han sig nära nog som stiftare av en ny religion, ”mänsklighetens religion”, som fick sin säregna värme och innerlighet ur den svärmiska kärleken till en kvinna, Clotilde de Vaux, vars bekantskap för den själssjuke tänkaren liksom en gång bekantskapen med Beatrice för Dante betydde ett *vita nuova,* nytt liv.

Comte betraktar sin egen filosofi såsom begynnelsen till ett nytt stadium av människoandens liv och samhällets utveckling, det *positiva* stadiet, då mänskligheten äntligen efter tusenåriga irrfärder i illusionernas värld riktar sin kunskap på givna fakta och med de exakta vetenskapernas hjälp söker utröna deras lagar för att på så sätt lära sig behärska verkligheten i natur- och samhällsliv. Detta positiva stadium föregås i mänsklighetens historia av två tidigare, det *”teologiska”* och det *”metafysiska”.* På det förra söker människan förklara naturföreteelserna, om vilka hon till följd av begränsad erfarenhet äger ringa kunskap, genom ingripandet av personliga övernaturliga väsen, gudar och andar. I sin mest primitiva form, som fetischism, tillägger det teologiska tänkandet naturföremålen själva omedelbart liv, besjälar dem med mystiska krafter, vid en högre utveckling förlägger det dessa krafter utanför tingen till en mångfald gudar *(polyteism),* för att slutligen såsom *monoteism* sammanfatta dem till en enhet, en transcendent gudomlighet såsom världens orsak och primus motor i allt skeende. - Ur social synvinkel är det teologiska stadiet auktoritetens tid. Moral och sed har absolut karaktär, emedan de fattas som uttryck för en absolut gudomlig lagstiftare. Kungadömet av Guds nåde är detta stadiums adekvata politiska representant.

På det andra stadiet, det metafysiska, söker man icke förklaringen till naturföreteelserna i personliga väsen utan i abstrakta metafysiska idéer, principer eller krafter. Man söker återföra de växlande och mångfaldiga fenomenen till så mycket som möjligt enhetliga förklaringsgrunder; man talar t.ex. om en ”livskraft” som orsak till de organiska företeelserna, en ”kemisk kraft” som orsak till de kemiska osv. Och slutligen sammanfattar man alla dessa krafter under gemensamma begrepp, sådana som ”Gud eller naturen”. - På detta stadium, som väsentligen av Comte betraktas som ett negativt upplösnings- och genomgångsstadium, råder tvivel på de gamla teologiska dogmerna, och moralen med gudomlig sanktion efterträds av en sofistisk egoism. Statens och kyrkans absoluta auktoritet är rubbad; i stället inträder ett juristernas herravälde. Det är naturrättens tid, då staten och samhället betraktas som ett inbördes kontrakt.

Det positiva stadiet i mänsklighetens utveckling utmärks framför allt därav att illusionerna skingrats och man blott håller sig till fakta och söker utröna lagarna för deras sammanhang. Erfarenheten, noga kontrollerad av vetenskapliga metoder, är den enda kunskapskällan. Man upphör att fråga efter de yttersta orsakerna; metafysik som vetenskap överstiger den mänskliga kunskapens gränser. Vår kunskap når aldrig utöver det relativa, och det skall icke lyckas oss att reducera allt skeende till en enhetlig princip, en allt omfattande världslag. Vi måste resignera inför tillvarons mångfald och såvitt möjligt lära oss behärska dess spridda fenomen genom kunskapen om ett begränsat antal lagar. Den enhet som på det teologiska stadiet söktes i gudsbegreppet, på det metafysiska i ”naturen” finner det positiva i ”mänskligheten”, ”det stora väsendet”, åt vilket Comte vill upprätta en religiös kult, som får alltmer likhet med den katolska kyrkans, för vilken han hyste uppriktig beundran och vördnad.

Då vetenskaperna uppnått det positiva stadiet gör de således icke längre anspråk på att *förklara* utan blott *beskriva* skeendet i så exakt form som möjligt. Lagen säger icke *varför* utan blott *hur* något sker. Den vädjar i sista hand varken till finala eller kausala kategorier utan är blott uttryck för ett faktum. Dess betydelse ligger framför allt däri att vi med dess hjälp under vissa betingelser kan förutberäkna ett skeende. På så sätt kan vi även under givna omständigheter behärska och leda det. Comte sammanfattar kunskapens uppgift i den bekanta, om modern pragmatism erinrande formeln: *savoir pour prevoir pour pouvoir*, veta för att förutse för att kunna.

Samtliga vetenskaper har löpt igenom de tre stadierna, men icke alla har samtidigt trätt in i det positiva. Man kan ställa upp en serie, som anger hur en efter en lämnat de båda förstadierna bakom sig och når upp till det tredje. Från denna synpunkt kommer de i följande ordning: 1) matematiken, 2) astronomin, 3) fysiken, 4) kemin, 5) biologin, 6) samhällsvetenskapen. Men denna ordningsföljd är icke blott betingad av historiska utan även av inre logiska förhållanden. Varje föregående vetenskap bildar förutsättningen för den efterföljande i serien. Vidare fortgår denna serie från enklare till mera komplicerade företeelser, medan den sfär som respektive vetenskaper omfattar blir allt trängre och deras giltighet sålunda alltmer begränsad. Matematiken har universell giltighet, enär den blott rör sig om abstrakta storheter och tal, dess sfär är obegränsad, dess objekt det enklaste möjliga, dess exakthet störst bland alla vetenskaper. Ju enklare och mera universell en vetenskap är, desto mer överväger den deduktiva metoden över den induktiva. Matematiken är helt och hållet deduktiv, den söker icke och kräver icke bekräftelse ur erfarenheten. Samhällsvetenskapen åter har den trängsta sfären, det mest komplicerade föremålet, den minst uni-

versella giltigheten (dess lagar gäller ju blott för mänskliga samhällen), och den måste städse vädja till erfarenheten. Sist har också denna kunskap - och detta först genom den positivistiska filosofin - höjts till rang av positiv vetenskap.

Ehuru de olika vetenskaperna i serien förutsätter varandra, kan den ena icke härledas ur den andra. Inom varje vetenskap träder en absolut ny grupp av fenomen in. Comte vänder sig t. ex. mot den mekanistiska biologi som vill förklara livsprocesserna såsom blott mera komplicerade fysikaliska och kemiska företeelser; livet är något artåtskilt från den döda materien, ja, t. o. m. mellan växt- och djurvärlden råder ”en verklig och djup diskontinuitet, som icke kan slätas över genom någon övergång”. Likaså är övergången från livsföreteelserna till samhällsföreteelserna diskontinuerlig.

Utförligast har Comte behandlat samhällsvetenskapen, som upptar icke mindre än tre band av huvudarbetet. Den sociala driften är enligt honom lika primär och ursprunglig som den egoistiska; samhällsbildningen kan därför icke förklaras vare sig ur det ”välförstådda egenintresset” eller ur fördragsteorierna. Individen i sin isolation är blott en abstraktion, som aldrig förekommer i verkligheten. Redan i djurens omsorg om sin avkomma ligger en expansionsdrift utöver den isolerade individen. Men under den sociala utvecklingens gång kommer de egoistiska drifterna alltmer att underordnas de altruistiska. Samhällets primära enhet är familjen; den är härden för solidaritets- och sympatikänslornas, de sociala drifternas utveckling, det enande bandet mellan samhället och den enskilde. Kvinnan är mannen överlägsen i sympati och social drift, mannen kvinnan i förnuft och praktisk insikt, och samhällets utveckling betingas av att båda elementen kommer till sin rätt. ”Den kärlek, som en gång upptänts hos människan i det på en gång naturliga och sedliga förhållandet mellan man och kvinna, skall hon utsträcka till familjen, fosterlandet och mänskligheten, varigenom den förädlas utan att förminska sin verklighet.” Det ideala samhällstillståndet ligger i harmoni och jämvikt mellan de splittrade intressena, i det att all samhällelig verksamhet, produktivt arbete, vetenskap, konst, politik i lika mån kommer till sin rätt. Den sociala etiken måste grundas på den positiva samhällsvetenskapen, som går ut på att så exakt som möjligt bestämma den reella direkta eller indirekta verkan som varje handling, drift eller känsla har på den mänskliga tillvaron i dess individuella och samhälleliga form. För Comte hägrar ett optimistiskt framtidsperspektiv, då mänskligheten, ställd på egna fötter och hänvisad till egna krafter och möjligheter, skall nå ett tillstånd av universell harmoni och sympati. och med hjälp av de alltmer utvecklade positiva vetenskaperna förstå att inrätta sitt liv så att den övervinner konflikter och splittrande moment och går en sund och livskraftig utveckling till mötes.

Samhörighetskänslan skall framför allt utvecklas genom den religiösa kult av mänskligheten som bildar slutkrönet i Comtes framtidsperspektiv. Religionerna har i alla tider varit de samhällsskapande makterna, och sedan religionen strukit övervärldsperspektivet skall den religiösa känslan få utlopp i dyrkan av det gemensamma, *le Grand Étre,* som omfattar hela mänskligheten, de nu levande, de döda och de kommande generationerna. Liksom den katolska kyrkan har denna mänsklighetsreligion sitt prästerskap av diktare och filosofer, sina sakrament (nio till antalet) och sin helgonkalender. Vid utbildandet av denna

mänsklighetskult, som i sina detaljer väl närmast har kuriositetsintresse, visar sig Comte snarare som religiös mystiker än som kritisk vetenskapsman. I den kamp för mänsklighetens framåtskridande som positivismen för är det till slut hjärtat, ej hjärnan, som ger kraften till seger. Den berömde franske tänkaren Émile Boutroux torde riktigt ha karakteriserat Comtes religion i följande ord: ”Den fetischdyrkan som Comte återupplivar är i verkligheten alltigenom poetisk. Människan känner sig mycket ensamstående i världen, om denna endast är ett uttryck för oundvikliga och blinda lagar. För att kunna handla med glädje och kraft måste hon känna sig vara omgiven av vänner, som förstår henne och hjälper henne. Det är alltså nyttigt för henne att bakom naturlagarna föreställa sig varelser, som liknar henne själv och känner med henne. För att fullständiga lagarna behövs det viljor. - Just därför riktar sig den positivistiska dyrkan icke blott på minnet av mänsklighetens hjältar. Den har till föremål *le Grand Etré* eller mänskligheten, den stora fetischen eller jorden och det stora mellanrummet eller rymden. Dessa tre hypostaser utgör den positivistiska treenigheten. Ja, varje naturlag kan på samma sätt symboliseras av någon hednisk gudomlighet, som förmår intressera fantasin.”

3. Den engelska lyckomoralen.

Stuart Mill

Av gammalt har det engelska tänkandet haft en avgjort praktisk inriktning; redan Bacon betraktade kunskapen blott som ett verktyg i livets tjänst och beredde därmed väg för den kunskapsutilism som genomgår hela den engelska filosofin fram till våra dagar. Det är emellertid främst inom etiken som det engelska tänkandet gjort en betydande insats under adertonhundratalet, därmed fortsättande och byggande vidare på upplysningstidens psykologiska och filosofiska traditioner. Den engelska lycko- eller nyttomoralen fick sin mest konsekventa utformning av *Bentham* (1748 – 1832); på den av honom lagda grunden sökte *Stuart Mill* (1806 - 1873) att bygga vidare, i det han på väsentliga punkter eftersträvar en fördjupning och nyansering av den benthamska etiken.

Utgångspunkten för Benthams moralfilosofi är satsen att varje människa strävar efter *lust* såsom det högsta goda. Däri är alla normala människor varandra lika; de skiljer sig åt blott därigenom att de på olika vägar eftersträvar lusten. Vad alla människor eftersträvar måste vara livets centrala värde. Om etiken är vetenskapen om det riktiga handlandet, så måste den följaktligen vara en vetenskaplig undersökning av vilka handlingar som bringar lust och vilka som bringar smärta. För Bentham kommer det kategoriska imperativet, principen om ”lyckans maximation” att ha denna lydelse: ”Handla så att ditt handlingssätt åstadkommer den största möjliga lycka för det största möjliga antal.” Visserligen är drivfjädern för människans handlingssätt blott hennes egen lycka; den egoistiska driften är den primära. Men *klokheten* fordrar att man i sitt handlingssätt även tar hänsyn till andra; vi blir eljest själva lidande därpå. Den lust vi framkallar hos andra återstrålar på oss själva; det ligger sålunda i ”det välförstådda egenintresset” att ”det största möjliga antal” blir delaktigt av den lycka som våra handlingar kan åstadkomma.

Från denna utgångspunkt blir nu etiken ett rent räknestycke, som med stöd av erfarenheten och *"consensus omnium"* skall lära oss att beräkna effekten av våra handlingar och därmed avgöra om de ökar eller minskar lyckokvantiteten, dvs. är moraliska eller omoraliska. Förutsättningen för hela denna konstruktion är naturligtvis att man kan anlägga en rent *kvantitativ* synpunkt på begreppet "lycka". Här är också psykologiskt sett hela konstruktionens svagaste punkt. Bentham anser visserligen att man med hjälp av vissa kriterier rent erfarenhetsmässigt skall kunna avgöra vilken handling som för till "större" eller "mindre" lycka. Om lusten inträder *snabbt,* om den inträder *säkert,* om den är *varaktig,* om den är *intensiv, om* den är *"ren",* dvs. så litet som möjligt blandad med olustkänslor, så är den handling varav den betingas i högsta måtto moralisk. Är det t. ex. moraliskt att berusa sig? Lusten inträder snabbt och säkert, men den är uppblandad med olust och kortvarig. Således faller mer på det negativa än på det positiva kontot. Handlingen är omoralisk. I själva verket skiljer sig Benthams etik i praktiken icke mycket från den traditionella; det är blott den teoretiska motiveringen som är en annan.

Benthams hela etiska tänkande har ett praktiskt syfte. Han vill undersöka mindre vilka individuella handlingar än vilka rättsinstitutioner och samhällsformer som befordrar den största möjliga lyckan för det största möjliga antal. Från denna synpunkt ivrar han mot föråldrade och onyttiga samhällstraditioner. Hans samhällsfilosofi har en starkt reformatorisk karaktär och kan sägas bilda utgångspunkten för den nyare engelska liberalismen. Lagstiftningen måste helt ledas av nyttans och lyckans princip, ehuru Bentham röjer en klar blick för att den icke får kringskära den enskildes frihet för mycket. "Moralen är allmänt uttryckt läran om konsten att leda människorna så att den största möjliga lycka resulterar därur. Men det finnes många för det allmänna bästa nyttiga handlingar, som lagstiftningen icke får påbjuda. Ja, det finns t. o. m. många skadliga handlingar, som den icke får förbjuda, ehuru moralen gör det. Lagstiftningen har med ett ord visserligen samma centrum men icke samma omfång som moralen."

För Stuart Mill blev Benthams filosofi impulsen till hans hela livsverk. Vid unga år fördjupade han sig i dennes skrifter, och i sin intressanta självbiografi har han berättat om vilken mäktig verkan de utövat på honom. I nyttans princip fann han vad han tidigare förgäves sökt: "En övertygelse, en tro, en lära, en filosofi, ja, en religion i ordets bästa betydelse, vars utbredning och tolkning skulle bli mitt livs huvuduppgift. Jag tänkte mig en stor mängd förändringar i de mänskliga förhållandena, som skulle genomföras i kraft av denna lära ... Den utsikt till framåtskridande Bentham öppnade för mig var tillräckligt vid och lysande för att göra mitt liv ljust och giva mina strävanden en bestämd form." John Stuart Mill är en av dessa helgongestalter i filosofins historia vilkas ljus lyst med en stilla men klar och stadig låga. På ett egenartat sätt förbinds hos honom en utpräglad intellektuell läggning med en känslans värme, som - liksom hos Comte - fick sin näring i kärleken till en ädel kvinna. Om hans forskningsiver och vetgirighet, som gjorde honom till en encyklopediskt lärd redan i barnaåren, skall Carlyle en gång skämtsamt ha yttrat: "Om John Mill komme till himlen, skulle han knappast känna sig tillfredsställd, förrän han listat ut hur allt där var inrättat." Och dock är han icke en ensidig, kall och nykter forskare. Liksom fallet var med hans föregångare, är hans hela strävan inriktad på världs- och människoförbättring, och denna strävan adlas av en

brinnande sympati med allt mänskligt. I grunden är det också denna varma underton, detta sinne för allt det ädla och upplyftande i livet, denna starka *praktiska idealitet,* som ger åt hans etik måhända mindre konsekvens och fasthet men mer av rikedom och sann mänsklighet än Benthams.

Sina etiska grundtankar har Mill bäst utvecklat i den lilla skriften *Utilitarism,* ett mönster av klart filosofiskt framställningssätt. Liksom Bentham förkastar han den transcendentala moral som söker härleda sedelagen ur en översinnlig värld, men även den ”moral-sense”-etik som med Shaftesbury vädjar till ett specifikt ”moraliskt sinne”. Moralens grundprincip är lyckan, och beviset för detta ligger i den generella erfarenheten att den mänskliga naturen är sådan att den alltid strävar efter något som antingen är hela lyckan, en del av lyckan eller ett medel till lyckan. Men Mill avviker från Benthams försök att reducera hänsynen till andras lycka ur det ”välförstådda egenintresset”. Redan från början ligger i lyckosträvan ett altruistiskt, på det hela inriktat moment, och under den moraliska utvecklingens gång får detta alltmera överhanden. Den ”moraliska känslan” är en i hög grad komplicerad utvecklingsprodukt; däri ingår: sympati, fruktan, religiös känsla av olika slag, erfarenhet om en handlings verkningar, självaktning, strävan efter aktning av andra osv. Associationen mellan de olika komponenterna blir så stark att känslan framträder som en mystisk enhet, ett ”moraliskt sinne”. Mills etik förråder på denna punkt en långt djupare psykologisk insikt än Benthams. Det gäller även om den andra väsentliga punkt, vari han skiljer sig från denne. Medan Bentham behandlar lyckan som en homogen matematisk kvantitet, medger Mill, att man måste räkna med högre och lägre *kvaliteter,* att det sålunda icke råder blott en gradutan en artskillnad mellan olika slag av lycka. Kriteriet på vilketdera slaget som är det ”högre” kan blott sökas i mänsklighetens totala livserfarenhet, representerad av ”kompetenta domare”. Moraliskt värde blir sålunda i sista hand beroende av de sakkunnigas majoritetsbeslut. Det kan icke förnekas att häri ligger något konstruerat och verklighetsfrämmande. Men genom att införa kvalitetssynpunkten lyckas det Mill att ge sin etik en mera ideell läggning. Andliga njutningar står för honom alltid kvalitativt högre än materiella, och ju mer ”lyckan” fördjupas och förfinas, desto mer får han med även sådana etiska grundvärden som *rätt, kärlek* osv. *I* viss mån kan Mill sägas förhålla sig till Bentham som Epikur till Aristippos. Det kommer för honom mindre an på vad man kallar njutning i vanlig mening än på en över hela livet utstrålande stämning av harmoni och ljus. Ju mer kvaliteten träder i kvantitetens ställe, desto mer kommer lyckan att få likhet med ”dygden”. Och desto mer kommer altruismen att dominera över egoismen. Sammanfattande säger Mill : ”Enligt principen för den högsta lyckan är således det yttersta målet, med hänsyn till vilket och för vars skull alla andra ting är önskvärda, (vare sig vi nu avser vår egen eller andras lycka) en tillvaro, så fri som möjligt från smärta och så rik som möjligt på njutning, och detta såväl till kvalitet som kvantitet; varvid måttet på kvaliteten och regeln för dennas jämförande med kvantiteten är det företräde som lämnas däråt av dem, vilka genom sin livserfarenhet och sin förmåga av självmedvetande och själviakttagelse är bäst försedda med medlen till jämförelse. Då nu detta enligt utilitarismen är målet för alla människors handlingar, är det också med nödvändighet moralens måttstock; vilken följaktligen kan betecknas som innefattande de regler och föreskrifter för människans handlingssätt, genom vilkas iakttagande en sådan tillvaro som den vi ovan beskrivit kan i största möjliga utsträckning tillförsäkras hela människosläktet.”

Såsom socialfilosof är Mill den nyare liberalismens främste teoretiker. Grundvalen till hans liberalism torde vara att söka i en optimistisk tro på människonaturens strävan att utvecklas i god riktning, om icke dess frihet och utvecklingsmöjlighet kringskärs. Därför gäller det att till det minimum som betingas av rättsskyddet begränsa statsmakten. För Mill liksom för Ibsen är ”frihetens och sanningens ande” samfundets bästa ”pelare”. Måttstocken för en samhällsform blir alltid den, i vad mån den främjar individens fria utveckling. Karakteristiskt är från denna synpunkt Mills yttrande om socialismen: ”Vi är ännu alltför okunniga om vad individualismen och vad socialismen i sina bästa former kan uträtta för att vara i stånd att avgöra, vilkendera av de två som skall bli det mänskliga samhällets slutliga form. Om man skulle våga säga något mera bestämt, kommer sannolikt avgörandet att bero av en undersökning om vilketdera av de båda systemen som står i överensstämmelse med den högsta grad av frihet och initiativ.” Från samma synpunkt blir Mill en varm och energisk förkämpe för tanke- och yttrandefrihet och religiös tolerans.

Som logiker och kunskapsteoretiker har Mill inlagt stor förtjänst om utbildningen av empirismen och den induktiva logiken. Han fortsätter här framgångsrikt den stora engelska traditionen från Lockes och Humes dagar. Enligt Mill stammar all vår kunskap ur erfarenheten. Även de matematiska satserna och de mest allmängiltiga forskningsprinciperna såsom kausalprincipen är blott generalisationer ur erfarenheten. Det finns således icke ”syntetiska satser a priori”. Den ”nödvändighet och allmängiltighet” som Kant ville tillerkänna dessa satser, framkallas blott därav att den erfarenhetsbasis på vilken de vilar är bredare och universellare än de vanliga erfarenhetssatsernas. Vår visshet om att en viss företeelse icke inträder utan att en annan företeelse gått förut - orsakslagen - beror på att vi otaliga gånger har iakttagit att så är förhållandet. I likhet med Hume bygger Mill den induktiva logiken på de psykologiska associationslagarna. Det som ofta förbundits i medvetandet framkallar en förväntan att det även för framtiden skall uppträda tillsammans. Därvid *förutsätts* en likformighet i förbindelsen mellan företeelserna, som i sin tur endast kan grundas på induktion. Denna naturens likformighet, varpå all logisk slutledning ytterst vilar, kan således icke strängt bevisas, men Mill anser dock att dess sannolikhet är så stor att den måste anses från praktisk synpunkt tillfyllestgörande. Vi återfinner här Humes skepticism i något mildrad form.

Till den vetenskapliga metodläran har Mill lämnat viktiga bidrag. I enlighet med den kunskapsteoretiska empirismen måste enligt honom all vetenskaplig forskning basera sig på induktionen. Denna, som går ut på att härleda företeelsernas orsaker, kan försiggå på fyra olika sätt. Den kan företagas enligt 1) ”Överensstämmelsemetoden” : ”Om två eller flera fall av den företeelse som undersökes har blott en omständighet gemensam, så är denna omständighet, i vilken samtliga fallen överensstämmer, det givna fenomenets orsak.” Om t. ex. värme uppstår vid friktion, oberoende av om de kroppar som gnids mot varandra är av trä, järn, sten osv., kan man dra den slutsatsen att orsaken icke är att söka i någon speciell beskaffenhet hos materien utan i rörelsen. 2) ”Differensmetoden” : ”Om ett fall, vari det undersökta fenomenet förekommer, har alla omständigheter gemensamma utom en enda, som blott förekommer i det förra fallet, så är den omständighet, vari de båda fallen är olika, orsak till företeelsen.” Om man t. ex. ringer med en klocka i ett vanligt rum, fortplantas ljudet till vårt öra. Upprepar jag samma sak med klockan i ett lufttomt rum, hör jag intet ljud. Vi kan därav sluta oss till att luften är ljudets fortplantningsme-

dium. 3) ”Restmetoden”: ”Man avlägsnar från en företeelse allt sådant som man redan vet vara verkan av kända orsaker. Det som kvarstår är då en verkan av de betingelser som kvarstår.” Varför fryser vattnet till is under vissa betingelser? Avlägsna alla andra faktorer utom den att temperaturen sjunker under noll, och frysningsprocessen skall ändå inträda. Den är alltså en verkan av den kvarstående betingelsen, temperaturförändringen. 4) ”De beledsagande förändringarnas metod”: ”En företeelse som alltid vid en bestämd förändring hos en annan företeelse själv förändras står i kausalt samband med denna.” Om vattenståndet i två sjöar alltid samtidigt stiger eller faller till samma nivå, kan det antas råda ett orsaksförhållande mellan förloppen.

Även *samhällsvetenskaperna* skall enligt Mill använda sig av den naturvetenskapliga metodiken. Ty liksom allt annat är även de mänskliga handlingarna orsaksbundna. Mill vill dock icke ha sin uppfattning betecknad som determinism och reserverar sig uttryckligen mot att sätta ”frihet” och ”nödvändighet” i något motsättningsförhållande. En människas karaktär danas t. ex. visserligen av förhållandena, men ”hennes egen önskan att dana den på ett bestämt sätt är själv en av dessa omständigheter”.

Året efter Mills död utgavs hans religionsfilosofiska essäer. Märkligast av dessa torde vara avhandlingen *Om teismen,* där Mill närmar sig den religiösa ståndpunkt som i våra dagar intagits av William James och den pragmatiska religionsfilosofin. Efter att ha kritiserat de gängse Gudsbevisen och sökt påvisa deras ohållbarhet kommer Mill dock slutligen till det resultatet att tron på en personlig Gud icke står i strid mot vetenskapen. Denne Gud kan utrustas med alla moraliska och intellektuella kvaliteter, han kan vara allgod och allvetande, men han kan icke tänkas allsmäktig, då i så fall det onda i världen icke skulle kunna förklaras. Det som begränsar hans makt är måhända den ännu formlösa materien i världen; denna blir sålunda i viss mening det ondas princip, och Mill hamnar - hypotetiskt - i en dualistisk världsåskådning. Ställd i kampen mellan Gud och materien kan människan bli en Guds medarbetare på världsskapelsen. Denna religion framstår för Mill - såsom han i en essä Om religionens nytta närmare utvecklar - såsom den enda form av religiös tro som varken är ologisk eller omoralisk. Det förra icke, emedan den icke innehåller något som strider mot den vetenskapliga världsbilden, det senare icke, emedan den i motsats till övriga religionsformer nödgar oss att inlägga moraliskt mindervärdiga egenskaper hos det väsen vi dyrkar. För en moralisk Gud kan vi böja oss, även om han icke är allsmäktig; men för en allsmäktig Gud kan vi icke böja oss, då han icke är moralisk. Härom har Mill i en tidigare skrift ett temperamentsfullt uttalande, som klart belyser vilken högspänd etisk idealism som levde hos denne lyckomoralist. Man skulle snarare väntat sig att finna det hos Lessing eller Kant: ”Om man i stället för det glada budskapet, att det existerar ett väsen hos vilket alla de företräden den högsta mänskliga tanken kan fatta förefinnes i en för oss obegriplig grad, säger mig att världen styres av ett väsen, vars egenskaper är oändliga, utan att vi vet vilka de är, lika litet som vi kan förstå vilka principer det följer i sin styrelse, utom att den högsta mänskliga moralitet, som vi är i stånd att fatta, icke godkänner den - överbevisa mig därom, och jag skall bära mitt öde så gott jag kan. Men då man säger mig att jag skall tro detta och på samma gång kalla detta väsen med namn som uttrycker den högsta mänskliga moralitet, så svarar jag rent ut att jag icke vill det.

Vilken makt ett sådant väsen än må hava över mig - det finnes dock ett som det icke kan: det kan icke tvinga mig att dyrka det. Jag vill icke kalla något väsen gott som icke är vad jag menar med gott, när jag använder detta ord om mina medmänniskor; och kan ett sådant väsen döma mig till helvetet - välan, så vill jag gå till helvetet.” Det är tvivelaktigt om yttrandet skulle kunna strängt logiskt motiveras av en lyckomoralist. Men det är otvivelaktigt ett fullödigt uttryck för det starka moraliska patos som bär upp Mills tänkande.

4. Utvecklingsfilosofin (Spencer)

Utvecklingstanken är ingalunda, såsom den populära uppfattningen ofta nog gör gällande, någon specifikt modern ide; den kan i varje fall följas tillbaka till renässansen, och i sjuttonhundratalets upplysningsfilosofi möter vi den under form av en optimistisk framstegstro. För Goethe ter sig naturen som en organisk utvecklingsprocess, och liknande tankar är icke främmande för Kant. I idealistisk filosofi får utvecklingstanken sin mest storstilade utformning hos Hegel; som vi sett är grundtemat i hans filosofi världsandens tidlöst-logiska utvecklingsprocess, förnuftets kamp för att förverkliga sig självt i tillvaron. Vad som skiljer den naturalistiska utvecklingsfilosofin från den idealistiska är dels att medan utvecklingen i den förra tänks som en *tidlös* logisk process, som blott för den empiriska uppfattningen avspeglar sig i det historiska skeendet, den i den senare tänks som en process i tidens form, dels att för idealistisk filosofi utvecklingen är bestämd av värden och *ändamål,* medan den för naturalismen är en *kausal* företeelse. ”Utvecklingens lag” blir en *naturlag;* dock blandar sig även i den naturalistiska filosofin på ett oklart och diffust sätt finala synpunkter med kausala, och just denna oklarhet torde den till icke ringa del ha att tacka för sitt starka grepp om det populära tänkandet. Ty endast på så sätt kan utvecklingsfilosofin i sin naturalistiska form bli ej blott en naturvetenskaplig teori utan jämväl en ersättning för religion och livsåskådning.

Sin klassiska utformning fick denna filosofi i England genom *Herbert Spencer* (1820-1903); sina grundläggande synpunkter framlade han ett par år före Darwins arbete om arternas uppkomst, men genomarbetade dem sedan till ett systematiskt helt i sitt omfångsrika verk A *system of synthetic Philosophy* (1862-96; tio band), ett engelskt motstycke till Comtes huvudarbete. Efter en brett utförd allmän orientering, *First Principles* (på svenska under titeln ”Utvecklingsläran”), genomför Spencer här utvecklingstanken på den biologiska, psykologiska, etiska och sociologiska forskningen och söker därmed åstadkomma ett systematiskt helt, en genomförd filosofisk vy av världen, sedd under utvecklingstankens synpunkt och så byggd att de senare delarna baserar sig på de förra. Vid sidan av Hegels och Comtes torde Spencers filosofi kunna betecknas som den mest systematiskt genomförda av förra seklets tankebyggnader.

First Principles begynner med en undersökning av gränserna för vår kunskap, med vilken Spencer vill åstadkomma en försoning mellan de religiösa och

de vetenskapliga betraktelsesätten. Striden mellan religion och vetenskap beror därpå att båda gripit över på varandras områden. Religionens område är *"det ovetbara" (i* betydelsen av något *principiellt* ovetbart, ej blott något som vår faktiska kunskap ännu icke genomträngt), vetenskapens det vetbara. Religionens berättigande ligger däri att bakom den värld som vi kan utforska och fixera i klara begrepp finns ett mysterium, vars dunkel vår tanke aldrig förmår skingra, enär den vid de stora gränsfrågorna alltid invecklar sig i olösliga motsägelser. Spencers religionsfilosofi påminner icke så litet om Kants lära om antinomierna. Frågar vi t. ex. efter tillvarons yttersta ursprung, så synes trenne svar möjliga: Världen är till av evighet, den har skapat sig själv eller den har tillkommit genom en skapelse av någon yttre makt. Analyserar man närmare dessa svar, visar det sig emellertid att alla tre lider av logiska motsägelser. Intetdera är vetenskapligt tillfredsställande. Detsamma gäller frågan om rummets och tidens natur. Är de självständiga väsen, är de egenskaper hos tingen eller är de, såsom Kant höll före, blott subjektiva betraktelsesätt? Alla tre antagandena leder till ofrånkomliga motsägelser. Lika obegripliga är för oss kraftens och materiens väsen, över huvud alla de grundbegrepp med vilka vetenskapen arbetar. Vetenskapen rör sig blott med *relationer,* men allt relativt förutsätter till slut ett absolut för att icke hänga i tomma luften. Till detta absoluta når kunskapen aldrig. Världen blir icke mindre gåtfull, hur mycket än kunskapens fackla upplyser den. Det förhåller sig tvärtom därmed som då man tänder ett ljus i ett mörkt rum. Ju vidare sfär ljuset når till, desto vidsträcktare blir gränsytan där det småningom går över i mörker.

Det är denna aning om ett världsmysterium som är det centrala i religionen. De positiva religionerna har felat däri att de sökt ge teoretiska världsförklaringar; de har icke insett att religionens språk är *symbolens,* icke begreppets. Så snart religionen gestaltas ut till världsförklaring, överskrider den sin befogenhet. Dess uppgift är att genom ett symbolspråk hålla känslan för världsmysteriet levande. På så sätt kan den aldrig komma i konflikt med vetenskapen, då den börjar där denna slutar.

Den religionsfilosofiska ståndpunkt Spencer intar kan med en av *Thomas Huxley* (1825-95) präglad term betecknas som *agnosticism.* Möjligheten av en översinnlig värld bortom sinnevärlden förnekas icke av Spencer; vad han förnekar är blott att vi någonsin kan utforma någon vetenskaplig idé därom. Tydligt är dock att om det "ovetbara" skall få *religiös* kvalitet, det icke kan vara blott ett negativt gränsbegrepp, indifferent mot alla värden. I själva verket kan den religiösa känslan förankras däri endast om det utrustas med värdekvaliteter. Och sådana tränger sig faktiskt halvt omedvetet in i Spencers religionsfilosofi. Tron på det ovetbara, känslan av det kosmiska mysteriet - så skulle man måhända enklast kunna uttrycka hans grundtanke - är tron på och känslan av livets och tillvarons oanade möjligheter, av förborgade djup och källsprång, som blottar sig för oss i känsla och aning. Vilken höjd vetenskapen än må uppnå, kan den icke beröva oss denna tro utan blott stärka den.

Håller vi oss nu till den vetbara världen, så är det filosofins uppgift att under enhetliga synpunkter systematisera specialvetenskapernas forskningsresultat. Och i *utvecklingen* finner Spencer denna enhetliga, alla tillvarons kända områden behärskande synpunkt, som således måste vara dominerande i filosofin. Filosofin är utvecklingslära tillämpad på olika områden.

Vad är det gemensamma och väsentliga i all utveckling? Vad skiljer ”högre” utveckling från ”lägre”? Spencer söker uppställa vissa rent formella kriterier, ett schema, som enligt honom skall vara allmängiltigt, vare sig det är fråga om stjärnsystems eller organismers, samhällens eller individers, idéers eller livsideals utveckling.

Utvecklingen är först och främst *koncentration* (integration), samling av massan kring en centralpunkt. Ju högre utvecklat något är, desto större *enhet* finns inom det. Redan den oorganiska materien erbjuder exempel på sådan begynnande utveckling genom koncentration. Solsystemets utveckling börjar enligt den Kant-Laplaceska hypotesen, till vilken Spencer ansluter sig, med en koncentration av urnebulosan, medan samtidigt rörelsen hos smådelarna absorberas. Hos ett ryggradsdjur är koncentrationen driven vida längre än hos de lägre organismerna: ett enda snitt i hjärnan är tillräckligt för att hos det förra få allt att avstanna, medan hos det senare individualiseringen icke gått längre än att en klyvning i två eller flera organismer kan inträda. ”Varje samhälle företer under sin utveckling koncentreringar av individer på vissa delar av sin yta.” Likaså betingas själslivets högre utveckling av koncentration: barnets uppmärksamhet är fladdrande, dess mål ögonblickets. Den mogna människan fattar avlägsna mål i sikte och fullföljer dem med fasthet i viljan utan att låta sig avledas av det ena eller andra föremålet vid vägkanten.

För det andra är utveckling *differentiation,* stigande mångfald, växande arbetsfördelning. Urnebulosans utveckling till ett solsystem innebär att en anhopning av materia omvandlats till ett *system.* Ju högre arterna utvecklas, desto större mångfald och variation företer de. Och inom en och samma organism stiger differentiationen allteftersom vi går uppåt i serien. Varje organ får sina speciella funktioner. Sinnesorganen blir under sin utveckling allt känsligare för nyanserna, dvs. för mångfald. I ett högre utvecklat samhälle är arbetsfördelningen mera systematiskt genomförd än i ett lägre, samtidigt som centralisationen är starkare. Och själslivet företer på högre utvecklingsstadier en långt större rikedom och mångfald än på de lägre. Barnets inre värld saknar icke blott fastheten och sammanhanget utan även rikedomen och mångfalden, nyanseringen och känsligheten hos den vuxnes värld.

För det tredje är det en betingelse för utveckling att det förefinns den rätta jämvikten mellan enhet och mångfald, koncentration och differentiation. Det måste finnas vad Spencer kallar *determination.* Drivs koncentrationen för långt på differentiationens bekostnad, betyder det död och stagnation; i motsatt fall hotar upplösning och sönderfallande. För långt driven koncentration i samhällsutvecklingen t. ex. för till diktatur och nivellering, för långt driven differentiation utan sammanhållande enhet till anarki. Det koncentrerade själslivet utan mångfald är fanatikertypen, differentiationen utan enhet är karakteristisk för den viljelöse dagdrömmaren och fantasten. Brand och Peer Gynt hos Ibsen erbjuder goda exempel på de båda ytterligheterna.

Utveckling består således i ”stigande differentiation under bevarad enhet”. På alla områden av tillvaron gör sig denna universella lag gällande; det är icke någon tillfällighet, ty universum är ett enda, och de olika utvecklingsområdena blott olika moment i en och samma process. ”När vi tänker oss utvecklingen såsom sönderfallande i en astronomisk, geologisk, biologisk, psykologisk osv.

del, kan det till en viss grad synas som en slump att samma förändringslag gäller för alla dessa avdelningar. Men då vi kommer till insikt om att dessa avdelningar blott är konventionella grupperingar, gjorda för att underlätta kunskapernas förvärvande och ordnande - när vi betraktar de särskilda existenser, med vilka dessa vetandets olika avdelningar var för sig sysselsätter sig som beståndsdelar i ett enda världsallt; då inser vi genast att det icke gives flera slags utvecklingar med vissa gemensamma drag utan att det blott gives *en* utveckling, allestädes fortgående på samma sätt ... Vi vet att under det att ett fysiskt sammanhängande aggregat sådant som människokroppen växer och antager sin allmänna form, gör alla dess organ detsamma; under det att varje organ växer och blir olikt de andra, pågår det också en differentiation och koncentration av de vävnader och kärl av vilka det är sammansatt, och även dessa beståndsdelars beståndsdelar tillväxer och övergår till mera bestämt heterogen struktur... Under det att varje individ utvecklar sig sker också en utveckling av det samhälle varav han är en del; under det att den massa som utgör ett samhälle antager en allt mer och mer bestämd heterogenitet, är detta också fallet med det totalaggregat, jorden, av vilket det bildar en obetydlig del; under det att jorden, vars omfång icke utgör en miljondel av solsystemet, fortgår i sin utveckling till en koncentrerad och differentierad struktur, är solsystemet inbegripet i samma process; och även dess omgestaltningar försiggår hos ett aggregat, som utgör en knappt märkbar bråkdel av vårt stjärnsystem, vilket på samma gång genomgått parallella växlingar."

Men medan denna lag gäller för universums alla *delar,* gäller den icke för tillvaron *som helhet.* Då utveckling alltid måste vara en utveckling i förhållande till något, är det naturligtvis meningslöst att tala om en utveckling hos det absoluta. Om världen hade ett mål utanför sig själv, skulle man kunna tala om en utveckling *till* detta mål; men bortsett från att antagandet av ett sådant skulle betyda ett radikalt överskridande av vetenskapens befogenheter, så skulle ju även detta mål ligga *inom* världen såsom *helhet,* icke utanför densamma. - Vidare försiggår alltid samtidigt med utvecklingen en process i motsatt riktning, upplösning, "dissolution". Utvecklingen för fram till ett jämviktstillstånd, då både koncentration och differentiation uppnår höjdpunkten. Men därmed har den kulmen passerats där upplösningsprocessen åter vidtar. Så fortgår tillvaron i en ständig böljegång mellan kaos och kosmos.

Inom etiken försöker Spencer förena utilitarismens grundsyn med evolutionstanken. Ur individens synvinkel framstår det etiska kravet såsom aprioriskt, ur släktets är det däremot empiriskt; de handlingar som verkat i riktning mot stigande social utveckling har efter hand fått moralisk kvalitet. Etiskt handlande betyder ett sådant som är anpassat efter en helhet, ytterst då mänskligheten själv. En fri utveckling av de individuella krafterna och deras inbördes harmonisering i ett tillstånd där den enskildes intressen står i överensstämmelse med samhällets och den enskildes lycka med allas lycka, står för Spencer liksom för den engelska välfärdsetiken i gemen som den etiska utvecklingens slutmål. Altruismen kommer därvid att alltmer dominera över egoismen, och under gemensam strävan kommer livet att stiga allt högre - tills dess resurser är uttömda och upplösningsprocessen åter tar sin början.

Från *metafysisk* synpunkt vill Spencer varken kallas materialist eller idealist. Ehuru han medger att kunskapen om själslivet, vunnen genom omedelbar in-

trospektion, är av en helt annan art än kunskapen om materien, och därför vid sidan av den ”objektiva” psykologin, som undersöker själslivet med hjälp av dess materiella yttringar *(den* psykologi således som med en modern term kallas ”behaviorism”) ger rum åt den ”subjektiva” eller introspektiva psykologin, antar han likväl att själsligt och kroppsligt blott är olika aspekter av ett och samma okända och ovetbara väsen. ”Materialisten kan, när han finner såsom en nödvändig följd av lagen för växelverkan att vad som existerar i medvetandet under form av känsla låter förvandla sig till motsvarande belopp mekanisk energi och följaktligen till motsvarande belopp av alla andra krafter som materien uppenbarar, däri se ett bevis för sin sats att medvetandets fenomen är materiella. Men idealisten, som utgår från samma förutsättningar, kan med samma anspråk på giltighet påstå att om de krafter materien uppenbarar icke kan förnimmas annat än under form av det motsvarande belopp medvetenhet de producerar, man därav kan sluta att dess krafter, när de uppträder, utom medvetandet, måste till sitt väsen vara av samma natur som då de uppträder inom medvetandet, och att det sålunda är berättigat att hysa en idealistisk uppfattning av yttervärlden såsom bestående av någonting till sitt väsen identiskt med vad vi kallar ande ... Men den som rätt fattat den i föreliggande filosofi framställda åsikten skall inse att ingendera av dessa termer får fattas i absolut mening. Han skall inse att ehuru förhållandet mellan subjekt och objekt nödvändiggör för oss denna motsättning av ande och materia, de dock endast är att betrakta såsom tecken för den *Okända Verklighet* som ligger till grund för båda.”

5. Romantisk naturalism (Schopenhauer, Nietzsche, Guyau, v. Hartmann, Bergson, Spengler)

Medan de naturalistiska tänkare vi i det föregående sysselsatt oss med söker bygga upp en världsbild på rent naturvetenskaplig basis, är det utmärkande för den grupp vi här ovan sammanfört att medlemmarnas tänkande mindre är inriktat på systematisk världsåskådning än på *livsåskådning.* Deras problem rör, även då de framträder mot en metafysisk bakgrund, mindre tillvarons väsen än *livets värde,.* Därmed sammanhänger att deras hela filosoferande har mera konstnärligt intuitiv än systematiskt vetenskaplig prägel. Varje kort resumé av deras filosofiska grundtankar, sådana som föreliggande bok kan ge, blir därför mycket ofullständig och missvisande; ty den förmår icke återge den temperaments- och känslomättade atmosfär varur dessas tankegångar sprungit fram. Teoretiskt sett kan dessa tänkares verk betraktas som en brottning med frågan: Är livet över huvud värt att leva under den naturalistiska aspekten? Och de lösningar de sökt ge åt detta problem speglar på ett intensivt sätt hela det moderna tänkandets splittring och upprivenhet, vari resignation, livsförnekelse och misströstan om kulturens framtid blandas med en ända till det krampaktiga stegrad tro på livet och dess möjligheter.

Arthur Schopenhauer (1788-1860) tillhör visserligen till tiden den efterkantska romantiken, och räknar sig själv, i motsats till de samtidiga romantiska systembyggarna, på vilka han ser ned med det mest suveräna förakt, såsom ”Kants sanne och äkte tronföljare”. Men för oss, som nu kan överblicka det förra seklets filosofi i dess sammanhang, lider det inte tvivel om att Schopenhauer är banbrytaren för det moderna tänkandet över livets värde. Till sin metod att filosofera är han romantiker, såtillvida som hans kunskapsorgan icke är det begreppsmässiga tänkandet, vilket han frånkänner varje skapande kraft, utan den konstnärligt-intuitiva åskådningen av tingen. Men till sin åskådning är han naturalist, såtillvida som han icke erkänner något övervärldsperspektiv eller obetingade värden över livet. Hans kantska eller rättare pseudo-kantska kunskapsteori tillhör hans filosofis utanverk; dess kärna är en pessimistisk återlösningsfilosofi.

Vad Schopenhauer betraktar som det väsentliga och bestående i Kants filosofi är dess *gränsskillnad mellan fenomenet och tinget i sig.* I det han omtolkar den kantska kunskapsteorin i psykologisk riktning, fattar han denna som en lära om att rummet, tiden och kausaliteten är ”hjärnfenomen”, dvs. subjektiva omklädnader för den egentliga verkligheten, med vilka vi till följd av vår fysisk-psykiska organisation med nödvändighet förser den. Världen sådan den ter sig för oss är vår föreställning, våra förnimmelser, ordnade i rummets, tidens och orsakernas serier. Materialismen faller på att materien med dess företeelser och rörelser, som skulle utgöra den objektiva verkligheten, endast existerar för ett förnimmande subjekt. All mångfald beror på vår kunskaps kalejdoskopiska splittring av den enhetliga verkligheten i rums- och tidsformerna; dessa är därför, såsom Schopenhauer uttrycker sig, *principium individuationis* eller ”Mayas slöja”, som fördunklar och förvirrar vår syn, så att vi ser mångfald där det finns enhet. Specialvetenskaperna kan aldrig föra oss utanför fenomenvärldens gränser, ty de är bundna av ”den tillräckliga grundens lag”, som i sina fyra grundformer - i det logiska tänkandet såsom grund och följd, i åskådningen såsom rums- och tidsform, i naturvetenskapen såsom orsak och verkan, i handlingslivet såsom motiv och vilja - behärskar hela vår fenomenvärld. Vad som uppfattas genom vetenskaplig kunskap är blott *relationer,* aldrig substans. Detta framträder tydligast i *tidsformen,* den enklaste och mest grundläggande av intellektets kunskapsformer. ”Såsom däri varje ögonblick blott är till därigenom att det uppslukat sin egen fader, det föregående ögonblicket, för att själv åter lika snabbt uppslukas ... på samma sätt måste vi återfinna samma intighet även i andra former av den tillräckliga grundens lag och inse att liksom tiden även rummet och allt, som framgår ur orsaker eller motiv, blott har en relativ existens, blott är till genom och för något annat, likartat med detta, dvs. åter blott något på samma sätt beskaffat. Det väsentliga i denna åsikt är gammalt. Heraklit begrät däri tingens eviga växling; Platon nedsatte deras innehåll till det städse vardande men aldrig varande; Spinoza kallade dem blott accidenser hos den evigt förblivande och enhetliga substansen; Kant satte dem som fenomen i motsats till tinget i sig; slutligen säger indiernas urgamla vishet: Det är Maya, bedrägeriets slöja, som höljer de dödliges ögon och låter dem se en värld, om vilken man varken kan säga att den är eller icke är, ty den liknar drömmen, liknar solglittret på sanden, som vandraren i fjärran håller för vatten, eller repet, som kastats på marken, vilket han håller för en orm ... Men vad alla dessa talade om och vad de menade är intet annat än världen som föreställning underkastad den tillräckliga grundens lag.”

Genom kunskap utifrån når vi således aldrig tingens väsen, det x som Kant antagit såsom den sanna verkligheten bakom fenomenets värld. Men Schopenhauer menar sig ha funnit en annan väg att nå dit. Vi *är* ju själva ”ting i sig”, i vår inre erfarenhet sammanfaller subjekt och objekt, och vad vi där upplever såsom väsendet bör följaktligen även vara tillvarons eget väsen. I självmedvetandet finner vi ”liksom en underjordisk gång, en hemlig förbindelse, vilken med ens, så att säga genom förräderi, hjälper oss in i den fästning som utifrån var omöjlig att taga”. Och vad vi i självmedvetandet finner såsom vårt väsens kärna är *viljan.* Viljan är världens innersta väsen. Visserligen framträder detta väsen icke ens i självmedvetandet sådant det är, ty det är alltjämt bundet av tidsformen, men vi kommer det dock på denna väg så nära som det över huvud för mänsklig kunskap är möjligt. Genom en ingående och skarpsinnig psykologisk analys söker Schopenhauer påvisa att intellektet blott är en sekundär produkt, ett *redskap i* viljans tjänst, som denna skapat för att på de högre stadierna av sin ”objektivation” bättre kunna hävda sig i kampen för tillvaron. Viljan åter är det primära; därvid är det naturligtvis icke blott fråga om den medvetna och avsiktliga viljan utan om varje yttring av strävan, från det dunklaste animaliska driftliv upp till de motivbundna viljehandlingarna. Mellan vilja och kroppsrörelse råder icke orsaks- utan identitetsförhållande. Vad som utifrån ter sig som en rörelse av min arm är inifrån sett viljan att röra den.

Och nu byggs hela Schopenhauers metafysik upp på en *analogi:* då tillvarons väsen är enhetligt - mångfald beror ju blott på våra kunskapsformer - måste det vara identiskt med vårt eget innersta väsen. Den som uppmärksamt betraktar naturen skall också i varje dess yttringsform se en manifestation av *den enhetliga världsviljan,* en rastlös strävan, en dunkel drift, en vilja till liv. Redan de lägsta graderna av viljans objektivation, den oorganiska materien, röjer en sådan. ”Den som t. ex. uppmärksamt betraktar en mäktig flod, som störtar sig utför klippmassorna, må fråga sig om denna så tydliga strävan, detta brusande fall, kan försiggå utan någon kraftansträngning, och om en kraftansträngning är tänkbar utan någon vilja. Och på samma sätt överallt; där vi ser en omedelbar rörelse, en ursprunglig första kraft måste vi tänka oss dess väsen som vilja.” Än tydligare framträder naturens karaktär av en vilja till liv i den organiska världen med dess outtömliga rikedom av strävande och kämpande väsen, som dock alla bär spår av sitt enhetliga metafysiska ursprung. Förhållandet orsak-verkan i den oorganiska naturen motsvaras av förhållandet irritament-reaktion i den organiska och av motiv-handling i den medvetna världen. I en ständigt stigande serie ”objektiverar” sig den enhetliga världsviljan i alla dess former, tills den i sin högsta objektivationsform, hos människan, blir medveten om sig själv. Därmed står ”världen som föreställning”, dvs. det metafysiskt enhetliga väsendet, sprängt ut i mångfald genom intellektets kunskapsformer, färdig. Och den vilja som i alla väsen är en och samma återfinner sig nu som alla dessa varelser och ting, som i blind livstörst trängs om utrymmet på tillvarons tragiska scen.

Vad vill denna enhetliga världsvilja? Det finns blott ett svar: Den vill leva, existera, vara till. Den är en blind, alltid otillfredsställd, aldrig vilande demonisk makt, i evig kamp mot sig själv, lik ett stormpiskat hav, vars vågor bryter sig mot varandra. Allt i världen kämpar i bokstavlig mening för brinnande livet, gäckas av bländverk och illusioner, genomskådar dem för att strax åter in-

snärjas av nya, misslyckas, försöker på nytt, reser sig, faller, reser sig åter, tills det sjunker till ro i döden som vågen i världshavet - för att lyftas i dagen på nytt av en ny våg. Alltid *synes* det vara fråga om individens liv, alltid är det blott en och samma enhetliga världsvilja, vars blinda livstrånad tillvarons båda grunddrifter, hunger och könsdrift, förgäves vill tillfredsställa. Med fascinerande konst ställer Schopenhauer för våra ögon denna naturens rastlösa kamp och grymma livstörst: han berättar t. ex. om hur sköldpaddorna på Javas kuster angrips av vilda hundar; hur dessa vräker dem på rygg och sliter upp buksköldarna för att förtära sina offer levande. Han ber oss betrakta ekorren, som jämrande och klagande kryper in i ormens gap. Det är en symbol för naturen, vilken enligt ett uttryck hos Aristoteles är ”demonisk, icke gudomlig”. Alla är jägare och alla byten, överallt råder kamp, nödrop, skri och veklagan genom seklers sekler. Vartill alla dessa skräckscener? Svar: Så objektiverar sig viljan till liv, vars slavar alla väsen är. Som de antika tyrannerna roade sig med att tänka ut de mest raffinerade medel att plåga sina slavar, så beter sig världsviljan mot sina individuella former. Hela tillvaron bär därför prägeln av något som *icke borde vara,* en skuld som måste sonas. Ju mer livskampen stegras, ju högre livet stiger, desto intensivare blir dess lidande. I mänskligheten når världseländet sin höjdpunkt. Sin uppfattning om detta liv, som den flacka optimismen icke skytt att prisa, finner Schopenhauer sammanfattad i Byrons ”underbart sköna” ord:

Vårt liv är falsk natur - ett missljud
i världsharmonien - obotlig syndasot,
ifrån vars smitta ingen själ går fri;
ett giftfyllt, gränslöst upas-träd, vars rot
är jorden, och vars kronas vida klot
är skyarna, som regn av plågor tömma
på mänskan ned - död, sjukdom, bojors hot –
de kval som synas - de som tyst sig gömma
och sarga djupt ett bröst, som ej sin sorg kan glömma.

Människolivet svänger mellan de båda polerna: ledan och smärtan. Den senare är de fattigas och eländas lott - och således de flestas. Den förra är deras som har en tryggad (och av flertalet avundad) existens, och den är icke mindre tung. Och till slut är *varje liv,* även det som tycks lyckligast, ju intet annat än en förtvivlad kamp mot döden, som ändå alltid segrar. ”Ty redan genom födelsen är vi hemfallna åt den, och den leker blott en stund med sitt byte, innan den slukar det. Och likväl fortsätter vi vårt liv med stor omsorg och mycken möda så länge som möjligt, liksom man blåser upp en såpbubbla så länge och så stor som möjligt, ehuru med den säkra vissheten att den skall brista.” - Hela vår omgivning bär denna smärtans och dödens prägel, ”liksom allt i helvetet luktar svavel”. Vi

liknar de olyckliga och hungrande som framför sig såg dukade bord med läckra rätter men fick sin föda förstörd och besudlad av harpyorna. Och ingen klokhet eller omtanke kan *förbättra* vårt tillstånd; ty att lida är oskiljaktigt förbundet med att vara till; lidandets orsak är icke det eller det speciella onda, den sitter i tillvarons hjärta, ty livet är en tragisk skuld som måste sonas. Därför är lusten och lyckan blott något negativt, på sin höjd en tillfällig nollpunkt, men smärtan och lidandet det enda positiva. ”Blir ens ögon riktigt öppna för detta faktum, ser man i världen ett helvete, som är värre än Dantes. Ty på jorden är den ena människan den andras djävul, vartill visserligen somliga lämpar sig bättre än andra. Men dessutom finnes vanligen någon ärkedjävul, som överträffar alla de andra: - erövraren, som ställer upp hundratusentals människor mot varandra och tillropar dem: ’Lida och dö är eder uppgift; så skjuten nu ihjäl varandra med gevär och kanoner!’ Hur människan behandlar sina likar visar t. ex. negerslaveriet, vars enda ändamål är produktion av kaffe och socker. Men det finnes exempel på närmare håll: att vid fem års ålder börja arbeta i ett garnspinneri eller någon annan fabrik och att fortsätta därmed först tio, sedan tolv och slutligen fjorton timmar på dygnet är att bra dyrt köpa nöjet att få draga andan. Och sådan är miljontals människors lott, medan miljoner andra har en liknande.”

Finns det ingen räddning ur världseländet? Då döden är att föredra framför livet, skulle det kunna tyckas att en sådan stode oss öppen i ett frivilligt utträdande ur livet. Men självmordet innebär ingen befrielse ur livsviljans träldom, emedan det blott är förnekelse av livsviljan i en viss *speciell situation,* icke av livsviljan över huvud. Det finns blott *en* väg som leder till frihet: att man genomskådar livets tragedi och från medspelande däri blir en passiv åskådare. Intellektet, som ursprungligen är ett verktyg i viljans tjänst, kan bli ett redskap till befrielse ur träldomen därigenom att det genomskådar bländverket. Redan *den konstnärliga åskådningen av tingen* innebär en sådan återlösning, om också blott för korta ögonblick. Ty vid denna åskådning betraktar man icke längre världen såsom objekt för viljan; det individuella intresset försvinner, och vi förlorar oss helt i föremålet för betraktelsen. Vi blir icke längre agerande utan åskådare. ”När plötsligen yttre anledning eller inre stämning lyfter oss upp ur viljans träldom, när uppmärksamheten nu icke längre riktas på viljans motiv utan intellektet fattar tingen, frigjorda från deras relationer till viljan, alltså utan intresse, utan subjektivitet helt och hållet hänger sig åt dem, i det de blott är föreställningar, icke motiv, då inträder den ro och stillhet som vi förgäves söker på viljandets väg och som där alltid undflyr oss, plötsligen av sig själv. Vi blir väl till mods. Det är det smärtfria tillstånd vilket Epikur ansåg som det högsta goda och prisade såsom gudarnas liv. Ty vi är för dessa ögonblick undanryckta viljans snöda ävlan, vi firar helgdag i vårt tukthusarbete i viljans tjänst, Ixions hjul står stilla.” - Geniet är just denna förmåga av viljefri, objektiv åskådning - i viss mening en abnormitet, då ju intellektet därmed sviker sin ursprungliga uppgift. Trivialitetens prägel, som stämplar de flesta anleten, består just däri att kunskapens träldom under viljan återspeglas däri; ting och medmänniskor existerar blott i den mån de angår vår vilja. ”Det geniala draget, det påfallande släkttycket mellan alla genier, ligger däremot i den klarhet varmed deras anleten återspeglar intellektets frihet, dess frigjordhet från viljan; då kunskapen i och för sig däremot är smärtfri och klar, förlänar detta åt geniets höga panna och ljusa, stora blick, fri från begären och deras elände, denna prägel av stilla och liksom överjordisk glans, vilken stundom bryter fram och väl

förlikes med de övriga dragens melankoli, och som ytterst träffande kan karakteriseras med Giordano Brunos motto: *in tristitia hilaris, in hilaritate tristis* (glad i sorgen, sorgsen i glädjen).” I denna den konstnärliga åskådningens klara och viljerena kontemplation, då åskådaren blir till ”det lugna världsögat”, vars blick ogrumlad speglar tillvaron, är det icke längre de enskilda, individuella tingen utan deras ”platonska idéer” som uppfattas. Världen skådas ur evighetens synvinkel, och viljans stormar och begärens oro tiger. Återlösningen ur viljans träldom genom det sköna ger liksom en försmak av den salighet som endast den radikala förnekelsen av viljan till liv kan skänka helt och fullt.

En djupare och varaktigare befrielse ur världseländet än konsten skänker dock *moralen.* Dennas väsen består däri att gränserna för individualiteten genombryts. Intuitivt, icke i begreppsmässig kunskap, anar kärleken och medlidandet att alla väsen till sin metafysiska kärna är ett och detsamma, samma olyckliga och trälbundna vilja återfinner sig själv i dem, lever och lider med dem. Egoismen beror på att man icke genomskådat individuationens bländverk; den är roten och upphovet till allt ont. ”Egoismen är kolossal; den är större än hela världen. Ty om den enskilde ställdes i valet mellan sin egen och hela den övriga världens undergång, är det överflödigt att säga varthän viljan hos de flesta skulle luta. I enlighet därmed gör envar sig själv till världens medelpunkt, hänför allt till sig och kommer vid allt som händer, t. ex. vid de största förändringar i folkens öden, att i första rummet ta sitt eget intresse i betraktande.” Och dock rör sig t. o. m. hos den ondskefullaste människa på djupet en aning att den tingens ordning, varpå egoismen stöder sig, blott tillhör det bedrägliga fenomenet. Godhet, rättvisa, kärlek, medlidande är från fenomenvärldens ståndpunkt ett mysterium, ty de beror av ett genombrott av det metafysiska i sinnenas värld. För den gode har den djupa sanning gått upp som sanskritlitteraturen uttryckt i den mystiska formeln *tat twam asi* (det är du), dvs. att gränserna mellan mig själv och andra väsen icke är absoluta. Därmed förnekar han den livsvilja som beror av individuationen och är redan på väg till den fullständiga livsförnekelse som innebär en slutgiltig återlösning. I de heligas försakelse, självförnekelse och världsövervinnelse möter oss de historiska förebilderna till denna slutliga återlösning.”Vänder vi våra blickar från vår egen torftighet och begränsning till dem som övervunnit världen, hos vilka viljan efter att ha uppnått fullständig självkännedom återfunnit sig själv i allt och därpå fritt förnekat sig själv, då ser vi i stället för den rastlösa strävan och ävlan den ständiga svängningen mellan fruktan och begär, sorg och glädje, i stället för det aldrig tillfredsställda och aldrig döende hoppet, i vilket den människas livsdröm består som drives av viljan, den frid som övergår allt förstånd, denna sinnets fullständiga havsstillhet, denna djupa ro; denna orubbliga tillförsikt och detta stilla ljus vars blotta avglans i anletet såsom Rafael och Correggio målat den är ett helt och fast evangelium. Blott intellektet är kvar, viljan är försvunnen.”

Ur teoretisk synvinkel erbjuder Schopenhauers system många inre motsägelser och frågetecken. Hur är förnekelse av viljan till liv möjlig, om denna vilja är tillvarons eget väsen? Vilken kraft kan upphäva den? Om individuationen blott är ett ”fenomen” som beror av våra kunskapsformer, hur är det då möjligt att tillmäta kampen mellan individerna en metafysisk betydelse? Intellektet har tillkommit som ett redskap i viljans tjänst, enär denna på de högre

stadierna av sin objektivation behöver denna ”lykta” för att kunna hävda sig i kampen för tillvaron. Och dock beror denna ”kamp för tillvaron” ju blott på intellektet, ty utan detta finns ingen mångfald och splittring. Det är blott några av de problem som lämnas obesvarade. Men Schopenhauers betydelse för modernt tankeliv ligger icke i den konsekvens eller logiska fasthet varmed han lyckats mura upp ett filosofiskt system. Det är, såsom redan betonats, genom sin energiska och temperamentsfulla livsfilosofi som han påverkat den moderna kulturen så djupt. Redan under sitt livs sista decennium kallades han, som tidigare varit så föga uppmärksammad, ”århundradets filosof”. Hans idéer trängde ned i det allmänna tidsmedvetandet, och har genomsyrat den moderna livsåskådningen även där varest man knappast känner hans namn. På Richard Wagner verkade Schopenhauers genius ”som en uppenbarelse”. Och intet är mera karakteristiskt än att de stora antipoderna Tolstoj och Nietzsche båda i Schopenhauer har sett sin lärare och mästare. Rätt mycket av modern litteratur och konst har präglats av Schopenhauers anda. Hos oss kunde man t. ex. erinra om Strindberg, vars ”Drömspel” närmast verkar som en musikalisk fantasi över schopenhauerska tankemotiv.

Liksom för Schopenhauer är för *Nietzsche* (1844-1900) viljan till liv eller, såsom han hellre säger, ”viljan till makt” det centrala i tillvaron, intellektet blott ett sekundärt fenomen. Om man hos honom kan tala om någon genomförd metafysik, så påminner den mycket om Schopenhauers. Världen är en manifestation av viljan till makt. ”Veten I, vad världen är för mig? Skall jag visa er den i min spegel? Denna värld: ett vidunder av kraft, utan början, utan slut, en fast, obeveklig storhet av kraft ... denna min *dionysiska* värld av evig självskapelse, evig självförstörelse, denna hemlighetsfulla värld av dubbel vällust, detta mitt ’bortom gott och ont’, utan mål, om icke i ringens lycka ligger ett mål, utan vilja, om icke en ring har god vilja till sig själv - önsken I ett namn för denna värld? En *lösning* på alla dessa gåtor? Ett ljus, även för eder, I doldaste, starkaste, oförskräcktaste. I midnattsandar! *Denna värld är viljan till makt och intet utom detta.* Och även I själva ären en vilja till makt - och intet utom detta.”

Men Nietzsches egentliga intresse är icke metafysiskt utan kulturfilosofiskt och värdekritiskt. Han vill en ”omvärdering av alla värden”, han angriper de moraliska värderingar som är normerande för den moderna västerländska kulturen, han vill ”krossa de gamla tavlorna” och ersätta dem med nya normer för gott och ont. Hans utgångspunkt är därvid att livet självt är det högsta värdet och sitt eget ändamål. Ju intensivare och rikare liv - även om det skall köpas med kamp och kval - desto bättre. För Schopenhauer är det historiska livet blott ett blint och meningslöst spel av krafter, som ständigt varierar temat om livets intighet och lidande. Nietzsche vill ge detta liv en mening och innebörd.

I stället för förnekelse av livsviljan proklamerar Nietzsche en hänsynslös *bejakelse av viljan till makt* såsom tillvarons mål och mening: Däri ligger den *”tragiska* optimism” vilken han, från början anhängare av Schopenhauers pessimism, tillkämpade sig under lidandets, sjukdomens och ensamhetens år, då

hans tankevärld tog visionär form i övermänniskans gestalt. Och det är utifrån denna ståndpunkt han vill en "omvärdering av alla värden". Diktatoriskt förkunnar han att "människans mål och jordens mening" skall vara livets stigande och växande i de stora individerna. Från denna princip, icke från några transcendenta värden, skall den nya moralen bestämmas. "Blott om människorna hade ett allmänt erkänt mål, kunde man säga: Så och så bör man handla. Tills vidare finnes icke något sådant mål. - *Att anbefalla* åt mänskligheten ett mål är något helt annat. Då är detta mål tänkt som något som beror av vårt gottfinnande. Hittills skulle morallagen stå *över* människans vilja: man ville egentligen icke *giva* sig denna lag utan *taga* den någonstädes ifrån eller *finna* den någonstädes eller låta befalla sig från något håll." Nu däremot skall människan, den rika och starka människan, själv vara lagstiftare för gott och ont. "Då jag kom till människorna", säger Zarathustra, siaren som Nietzsche låter i profetiska ord förkunna sina läror, "då fann jag dem sittande i det gamla mörkret: alla tyckte de sig redan långt tillbaka *veta* vad gott och ont är ... Denna sömnruckenhet störde jag, då jag lärde: Vad gott och ont är, *det vet ännu ingen* - det skulle då vara den skapande. Men det är den som skapar människorna ett mål och jorden en mening och en framtid: först en sådan *skapar,* så något blir gott och ont." Nietzsches "fälttåg mot moralen" gäller icke moral över huvud; det är den moderna kulturen och dess värden som han angriper. Två fiender vill han träffa i ett slag: *kristendomen* och den demokratiska *lyckomoralen.* De är för hans sätt att se samma andas barn. Det är icke kristendomens läror och dogmer som är föremål för Nietzsches, i ett alltmer krampaktigt crescendo stegrade förbittring. Sådant är för honom sekundärt och oväsentligt. *Sanningen* är icke något egenvärde, det finns tvärtom "de mest hälsosamma illusioner". Men han ser i kristendomen såväl som i den demokratiska lyckomoralen, "de mycket för mångas" lära om den allmänna välfärden, ett "slavuppror", ett attentat mot det starka och välbildade, det resliga, förnäma och adliga i mänskligheten till förmån för de smås underjordiska ressentimentskänslor och hämndinstinkter. Slavupproret i moralen har vänt upp och ned på de sunda och livsfrämjande värdena. Gott var ursprungligen de starka och krigiska dygdernas namn. Gott var att - i bokstavlig och bildlig mening - kunna bruka svärdet väl, gott att kunna fördra bitterhet och lidande utan klagan, gott allt som var hårt. Denna hövdingarnas och jarlarnas och drottarnas *herremoral* störtades av kristendomen. De starka och mäktiga fick "dåligt samvete", slavmoralen triumferade. Den moderna demokratin är en avläggare av kristendomen. Nietzsche vänder sig med förakt mot denna "lyckomänniska", som i hans ögon ställer upp som framtidsideal det frodiga klöverfält där en hjord utan herde betar i behaglig och dåsig välmåga. Tiden skapar icke längre stora människor, ty det stora växer upp i ödemarkens fria och hårda och karga liv. Allt nivelleras, alla blir lika. "Det kommer en tid då människan icke längre kastar sin längtans pilar bortom människan och hennes bågsträng upphört att sjunga." Det är den demokratiska lyckomänniskans, de mycket för mångas, "hjordmänniskans" framtidsrike. "Vi har uppfunnit lyckan, säger de sista människorna och blinkar."

Mot denna "sista människa" såsom den moderna kulturens, den moderna dekadansens yttersta konsekvens sätter Nietzsche upp sitt eget ideal: övermänniskan. "Vad stort är hos människan, det är att hon är en brygga och icke något ändamål: vad man kan älska hos människan det är att hon är en övergång och en undergång." Ur känslan av det närvarandes litenhet, ur förakt och längtan stiger denna sällsamma dröm fram och skimrar hos Nietzsche i alla färger och nyanser. "Jag kände mig illa till mods bland människorna: jag längtade efter människor, och intet stillade min längtan. Då

gick jag ut i ensamheten och skapade övermänniskan. Och då jag skapat henne, svepte jag om henne vardandets stora slöja och lät middagens glans kringstråla henne.” - Till att börja med förbinder sig hos Nietzsche den romantiska Messiaslängtan, som är övermänniskofilosofins grundstämning, med rent biologisk-evolutionistiska tankegångar. ”Alla väsen skapade hittills något över sig: och I viljen vara ebben i denna stora flod, ja, hellre gå tillbaka till djuren än övervinna människan.” Nietzsche synes stundom tro på möjligheten att med den moderna biologins hjälp ersätta det naturliga urvalet med det avsiktliga och därmed ”tukta fram en högre art”. Efter hand minskas dock hans tilltro till utvecklingen. ”Högre” är icke detsamma som ”starkare” i kvantitativ mening; de små och många har varit de starkare, de har mera klokhet, list, förslagenhet; de begagnar sig av krokvägar och kämpar med giftiga medel, medan ”örnarna stöter rakt fram”, och ”herremänniskan” kämpar med blanka vapen. ”Vad som mest av allt överraskar mig är att jag alltid ser raka motsatsen till det som nu Darwin och hans skola vill se: selektionen till förmån för de starka, de som är på bättre väg, arternas förbättring.” Det blir nu icke fråga om övermänniskan såsom ett framtidsmål utan som det sällsamma undantag, den högre typ, som redan stundom i historien funnits till. ”Icke vad som skall avlösa människan i varelsernas serie, är det problem jag härmed ställer (- människan är en slutpunkt -) : utan vilken typ av människa man skall driva upp, skall vilja såsom den som är värdefullare. Denna typ har ofta nog funnits, men som en lycklig tillfällighet, som ett undantag, aldrig som något avsiktligt velat. Tvärtom har man just allra mest fruktat denna, den var nära nog det fruktansvärda - och av fruktan ville man den motsatta typen, drev upp den, uppnådde den: husdjuret, hjordboskapen, det kranka djuret människa - den kristne.” Då Nietzsche bland de historiska människotyperna söker denna ”högre typ”, är det framför allt antikens och renässansens människor han har i tankarna.

Nietzsches övermänniskoideal har stundom blivit jämfört med Spinozas och stoikernas ideal. Tapperheten, hårdheten, den förnäma krigarhållningen till livet har de gemensamt. ”Må vi vara hårda, vi sista stoiker”, utbrister Nietzsche. För båda är medlidandet ett dekadanssymptom. ”Medlidandet”, säger Nietzsche, ”korsar i det stora hela utvecklingens lag. Det underhåller vad som är moget för undergång, det värjer sig till förmån för det utlevade och utdömda, det ger genom rikedomen av det missbildade av alla slag, som det håller fast vid livet, åt livet självt en dyster och tvivelaktig aspekt. Man har vågat kalla medlidandet en dygd (- i varje *förnäm* moral gäller det som en svaghet -); man har kallat det dygden, alla dygders grund och ursprung - visserligen blott utifrån en filosofisk ståndpunkt, som skrev *förnekelse* av livet på sin sköld. - Aristoteles såg, som man vet, i medlidandet ett sjukligt och farligt tillstånd: han uppfattade tragedin som ett purgativ. Från livsinstinktens synpunkt måste man i själva verket söka efter ett medel för att göra ett snitt i hela denna sjukliga anhopning av medlidande, som fallet Schopenhauer (och tyvärr också hela vår artistiska och litterära dekadans från S:t Petersburg till Paris, från Tolstoj till Wagner) representerar, så att den *brister.* - Intet är mera osunt mitt i vår osunda modernitet än det kristna medlidandet. Att här vara läkare, att här vara skoningslös, att här föra kniven - detta tillhör oss, det är *vårt* sätt att visa människokärlek, därmed är vi filosofer, vi hyperboréer.” Liksom för Spinoza är för Nietzsche alla affekter som har med glädjen att skaffa goda och livsbefrämjande. ”Medglädjen” är bättre än medlidandet. Liksom denne vill han icke utrota eller försvaga utan *disciplinera* affekterna. *Lidandet* skall man icke önska bort ur tillvaron, ty endast lidandet stålsätter och ger stil. ”Vissten I icke att det stora lidandet är andens siste befriare?” ”Sådana människor som angår mig något öns-

kar jag lidande, ensamhet, sjukdom, misshandel, förnedring - jag önskar att det djupa självföraktet, kvalet att misstro sig själv, den besegrades elände icke må förbli dem obekant: jag har intet medlidande med dem, emedan jag önskar dem det enda, som nu bevisar om någon har värde - *att han håller stånd.” Ett* är nödvändigt, framhåller Nietzsche upprepade gånger: *att ge stil åt sin karaktär.* Ansvarskänsla inför livet, vördnad för livet och dess skapande makter är den förnäma människans adelsmärke. Detta skiljer Nietzsche radikalt från den antika sofistikens moral, tyrannmoralen, med vilken hans läror kan förete en viss yttre likhet.

Men även med det kristna helgonidealet företer Nietzsches övermänniskoideal, trots den förbittrade kampstämningen, vissa likheter. Liksom den kristne prisar han lidandet, asketismen, den frivilliga fattigdomen, *Crux mea lux, lux mea crux* (mitt lidande är mitt ljus, mitt ljus är mitt lidande) är ett ord som stammar från honom. Med den kristna moralen betonar han *ansvarskänslan.* Och liksom för den kristne varje handling har konsekvenser, som sträcker sig in i evigheten, så söker Nietzsche ge evighetens sanktion åt sin moral genom den sällsamma läran om ”den eviga återkomsten”. Lev så att du kan vilja leva om ditt liv i evighet - det är den moraliska innebörden i denna lära. ”Må vi trycka evighetens stämpel på vårt liv! Denna tanke innehåller mer än alla religioner, som föraktar *detta liv* såsom flyktigt och lär oss att rikta blicken mot ett obestämt *annat liv.”* För Nietzsche blir ”den eviga återkomsten”, läran om ”evighetens ring”, en ersättning för det religiösa övervärldsperspektivet; den spränger hos honom gränserna för naturalismens värld, den blir formeln för en religiös-mystisk bejakelse av livet med dess höjder och avgrunder, dess lust och kval, varom den gamla midnattsklockan i Zarathustra sjunger sin sång, ”vars namn är ’än en gång’, vars mening är ’i all evighet’.”

Nietzsche hann aldrig fullborda sitt verk. Hans efterlämnade fragment utgavs under titeln Wille zur Macht. Den sista skrift han själv utgav var *Antichrist.* Efter hand blir han också alltmer diktatorisk i hela sitt tänkande. Han bryr sig föga om att ange skäl och grunder, han ”talar med blixtar” och ”filosoferar med hammaren”. Profetlaterna bli alltmer framträdande och självförhävelsen alltmer grotesk, tills den övergår i storhetsvanvett. Det är heller inte svårt att peka på uppenbara motsägelser hos Nietzsche, och här som i andra fall gör han ofta en dygd av nödvändigheten. ”Nur wer sich wandelt bleibt mit mir verwandt”, heter det i en av hans dikter.

Länge förblev han i det närmaste okänd, och det var först under hans sista produktiva år som han började dra uppmärksamheten till sig. Georg Brandes var en av de första som upptäckte honom. Genom hans förmedling kom också Strindberg under inflytande av Nietzsche och inledde en brevväxling med honom. Under nittiotalet bröt redan hans inflytande igenom och har sedan dess varit omätligt. Det är svårt att nämna någon betydande ande i den moderna världen som inte positivt eller negativt påverkats av honom. Värderingarna har skiftat mycket. Det har bedrivits en formlig kult med Nietzsche; man har gjort honom till en ny religionsstiftare. Att hans syster, fru Elisabeth Foerster-Nietzsche, själv utnämnde sig till och under många år förblev denna kults högsta prästinna har knappast varit till fördel för hans eftermäle. Nazisterna har gjort honom till sin profet - om med rätt eller ej måste fortfarande anses som en omstridd fråga. Det finns otvivelaktigt likheter mellan nazismens läror och Nietz-

sches - antidemokratismen, antiintellektualismen, förhärligandet av kampen och den ”blonda bestien” - även om de förra liknar groteska och vulgära karikatyrer. Men man får heller icke förbise olikheterna. Nietzsche är individualist, han bekämpar all nivellering och likriktning;,.han ser i staten, som uppslukar allt, en stor fara för det nutida livet; han vänder sig också energiskt mot antisemitismen, och långt ifrån att betrakta tyskarna som ett ”herrefolk” ser han med mycket bistra blickar på Bismarcks nya rike och kritiserar i de skarpaste ordalag sina landsmän; Tyskland gäller för honom som ”Europas lågland” och medan han bekämpar wagnerianernas ”heroiska tyskeri” uppstämmer han ofta lovsånger till den franska kulturen.

En tänkare som på samma gång är besläktad med och till sitt kynne motsatt Nietzsche är *Jean Marie Guyau (1854-88).* Liksom dennes blev hans verk blott ett fragment. Blott trettiofyra år gammal nåddes han av döden, som han länge förutsett; en bröstsjukdom ändade hans liv i Mentone nästan vid samma tid som Nietzsches rastlösa ande för alltid slocknade i mörker. Liksom Nietzsche är Guyau lika mycket diktare som tänkare: en vek och drömmande natur, romantiker till sitt väsen men samtidigt besjälad av en brinnande kärlek till tankens klarhet, en lust att analysera och tränga in i tillvarons hemligheter, för vilka smärtan, ja, själva döden blir ett vetenskapligt studieobjekt. ”Notre dernière douleur reste aussi notre dernière curiositè” (vår sista smärta blir också ämnet för vår sista vetgirighet) - med dessa ord slutar hans mest betydande verk *L'irreligion de l'avenir* (1887). Den vackraste bilden av Guyaus personlighet och den livskänsla som bär upp hans tänkande ger hans diktsamling *Vers d'un philosophe,* med sina av sorgblandad kärlek till livet och vemodig resignation präglade strofer. I dikten *Le mal du poete* sjunger han om diktarens sorg, att han icke förmår bli till ett med detta liv, vars rikedom fyller honom med kärlek och sympati; knappast har den platonska erosstämningen, som vilar över Guyaus hela liv och verk, kunnat få ett skönare uttryck. På hans gravsten läses dessa ord ur ”Framtidens irreligion”: ”Våra högsta strävanden synes just vara de mest onyttiga; men de är att förlikna vid böljorna, som kunnat nå fram till oss och därför även kan nå längre. Jag är viss om att det bästa jag äger skall överleva mig. Ja, kanske skall icke en enda av mina drömmar vara förspilld; andra skall taga upp dem och drömma om dem efter mig, tills de går i uppfyllelse. Det är med de ständigt döende vågornas hjälp som havet förmår att forma sin strand och tillreda den oerhörda bädd vari det rör sig.”

Liksom för Nietzsche är för Guyau *livet* i dess outtömliga rikedom den princip efter vilken alla värden måste mätas. Men medan Nietzsche väsentligen ser livet som en grym och brutal maktvilja, där kampen är det centrala, betonar Guyau den motsatta aspekten: associationsdriften, expansionsdriften, sympatikänslan, kärleken såsom livets grundfenomen. Den primära livsinstinkten är varken att fatta som medveten eller omedveten egoism, ur vilken - såsom den engelska etiken, vilken Guyau underkastar en ingående kritik, hävdar -genom ”det välförstådda egenintresset” altruismen utvecklar sig, eller som sympati, utan som drift till verksamhet och vidgande av livssfären. Denna vilja till expansion behöver ingalunda innebära hänsynslöst och brutalt intrång på andras livssfär; den kan tvärtom föra, och för alltid på de högre stadierna till samarbete, association, inbördes hjälp, gemenskap. Den sociala driften är ett med livets egen och etiken framgår såsom en naturlig och medveten odling av livets primära expansionsdrift. Det är icke ”nytta”, icke ”lycka” som man

söker förverkliga genom vissa handlingar utan ett rikare, högre, intensivare liv. Medan Nietzsche menar att livets rationalisering, förnuftets herravälde över instinktlivet, det ”apolliniska” över det ”dionysiska”, försvagar livets kraft att stiga och växa, anser Guyau detta endast vara fallet då förnuftslivet går i motsatt riktning mot instinktlivet. På det hela taget är Guyaus syn på livsprocessen långt mera optimistisk än Nietzsches, hans tro på dess möjligheter att försona konflikter långt intensivare; hans utvecklingsperspektiv gäller icke som Nietzsches blott de stora enskilda utan mänskligheten i dess helhet.

Liksom moralen härflyter ur livets expansionsdrift och når sin högsta form i kravet att utveckla alla dess krafter och möjligheter i gemensam strävan, så är den för Guyau även *konstens* och *religionens* källa. Konstdriften är driften till ett rikare och fullkomligare liv än det vi vanligen förmår att förverkliga. Att detta livets överskott av energi måste ta sig uttryck i flykt från verkligheten och fritt diktande lek är en *ofullkomlighet* som framtidens konst skall övervinna. Icke från verkligheten utan mot verkligheten för den högre konsten. Därför anser Guyau icke att man behöver räkna med någon konflikt mellan konst och vetenskap; världen blir icke mindre ”poetisk” därför att vetenskapen klarlägger dess kausalsammanhang; tvärtom ökar vetenskapens framsteg konstnärens möjligheter. Därmed sammanhänger Guyaus egendomliga sats att det natursköna alltid står högre än det konstsköna.

Ur livets drift att stiga och vidgas över alla gränser och nå allt större sammanhang måste även de religiösa idéerna och institutionerna förstås. Känslan av gemenskap med hela tillvaron återspeglas redan i den primitiva ”mytologiska fysik” som kännetecknar religionen på lägre stadier. Det är människans erfarenhet i den gemenskap vari hon lever som ligger till grund för religionen. Hon utsträcker denna gemenskapskänsla till hela tillvaron, så att gudar och människor bildar ett samfund. Religionen tänkt som en krets av dogmer och läror tillhör ett övervunnet stadium i mänsklighetens historia; men den stämning eller livskänsla som ligger bakom dessa är evig som livet självt. Människoanden skall alltid sträva ut över alla gränser mot oändligheten. ”Människoanden är som stormsvalan; dess långa vingar lämpar sig icke till flykt längs med jorden utan till hög och dristig stigning i fria rymden.” Den *irreligion* som hör framtiden till är icke detsamma som antireligion; det religiösa övervärldsperspektivet, tron på en översinnlig verklighet, är här visserligen borta, men i dess ställe ’ träder känslan av *detta* livets evighet och oändlighet, dess möjligheter, som enligt vad Guyau i slutet av sin undersökning låter framskymta, måhända t. o. m. kan sträcka sig till en personlig fortvaro bortom dödens gräns. Den symbolik som denna irreligion danar ut kommer att bli obestämdare och mera nyanserad och skall ge större spelrum åt individuella olikheter än religionens dogm och kult. ”Stämningen inför livet och tillvaron kommer icke att vara enhetlig och konstant; den kommer att skifta och svänga. Utvecklingen har ju varat en evighet - och har likväl ännu blott fört till en värld som denna med alla dess disharmonier och hela ovissheten i dess förlopp. Ju mer människan genom ett slags ideal sociologi lever sig in i tillvaron, sådan hon kan känna den, dess mer kommer hennes vemod att växa; tanken är smärta, ej blott ljus. Gud själv skulle, om han existerade, känna den största smärta, då han som ett oändligt väsen bittrast måste känna sin oförmåga att hjälpa. Men helhetsstämningen kommer att ha det upphöjdas prägel, så att sorgen hos den strävande blott blir

ett element i livskänslan. Kraftöverskottet skall föda hopp, tro och lust att våga. T. o. m. inför döden står den strävande trots all smärta med orubbad intellektuell fasthet.”

Den säregna skönhet som präglar Guyaus verk beror inte mindre på djupsinne och tyngd än på den fina och nobla personlighet som besjälar det. Naturalismens filosofi framträder här i sin ädlaste form. Men visserligen ligger dess logiska svårigheter och oklarheter också här renodlade i dagen. Det är tydligt att Guyau endast kunnat göra *livet* till princip för moralen, konsten och religionen genom att fatta begreppet så vidsträckt att det icke får någon klar mening. Om livet blott är en oändlig strävan utan mål och riktning, så synes det icke längre möjligt att uppställa klara etiska och estetiska värdeskalor. Blott genom att ge åt livet en religiös känsloton lyckas det Guyau såväl som Nietzsche att skenbart motivera en etik. Men därmed har man redan lagt in i livet något av de värden vilkas berättigande etiken just skulle motivera. Guyau har själv en stark känsla av de obestämda och trevande perspektiv vartill naturalismens värdelära leder. På ett märkligt ställe i hans *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* heter det: ”Kanske når vår jord, kanske mänskligheten en gång ett okänt mål, som den skapat sig själv. Ingen hand leder oss, intet öga spejar för oss; rodret har för länge sedan bräckts, eller rättare, det har aldrig funnits något sådant: vi måste göra oss ett roder; detta är en stor uppgift, och det är *vår* uppgift.”

Mycket uppseende väckte på 1870-talet *E. v. Hartmanns (1842-1906) egendomliga verk Die Philosophie des Unbewussten* måhända mindre bland filosoferna av facket än i litterärt och filosofiskt intresserade kretsar, där det blev ett slags modelektyr. Hartmanns bestående insats i filosofin ligger väl knappast i detta verk, som allt framgent blev hans mest populära, på tjugo år upplevde tio stora upplagor och var föremål för en mångfald polemiska eller panegyriska skrifter. Själv såg han sig på äldre dagar föranlåten att ganska väsentligt modifiera sina i detta verk uttalade åsikter, ehuru han alltjämt ville fasthålla vid dess grundtankar. Betydelsefullare är dock det arbete han nedlagt som filosofihistorisk forskare *(Geschichte der Metaphysik),* som logiker och kunskapsteoretiker *(Kategorienlehre),* som etiker *(Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins)* och genom sina många stundom tungt vägande inlägg i aktuella dagsfrågor. Visserligen präglas även dessa verk av hans filosofiska grundsyn, vari han på ett egenartat sätt förbinder tankegångar från den spekulativa romantikens dagar med modern naturvetenskap, men de har även oberoende av detta samband ett självständigt värde. Kanske äger Hartmann dock sin främsta betydelse och försvarar bäst sin plats i filosofins historia som väckare av det filosofiska intresset i en ofilosofisk period; hans verk har varit en av de kanaler genom vilka romantikens tankar flödat in i det moderna kulturmedvetandet för att i våra dagar åter uppstå till nytt liv.

Som motto på sitt verk ”Det omedvetnas filosofi” har Hartmann satt orden: ”Spekulativa resultat, vunna på induktiv-naturvetenskaplig väg”, därmed antydande de båda tankeriktningar, naturalismen och romantiken, som han däri velat gjuta samman till en syntes. Systemets fundament bildar naturfilosofin; genom en ingående empirisk undersökning av den oorganiska, organiska och

psykiska naturen vill Hartmann påvisa att man vid försöket att förklara naturföreteelserna överallt stöter på den mystiska, demoniska makt, som han betecknar med namnet ”det omedvetna” och som för honom ter sig som tillvarons urgrund, Kants ”ting i sig”. Det är icke svårt att i detta ”omedvetna” återfinna Schopenhauers blinda världsvilja, även om det i motsats till denna också har sin intellektuella sida; den har i själva verket blott bytt namn. Det kan icke förnekas att Hartmann lyckats att ge en fängslande framställning av detta omedvetnas magiska makt i naturlivet, särskilt i den organiska världens instinkthandlingar och i det mänskliga själslivet. Det medvetna livets strävan, framhåller han, är begränsad och tar ofta miste om mål och medel; det omedvetnas åter misstar sig aldrig, dess strävan har en sömngångaraktig säkerhet, det är ”allvetande”, emedan det är ett med den enhetliga världsgrunden, varur individerna framgår som en sekundär bildning under ”världsprocessens” förlopp. Det är samma allvetande omedvetna som röjer sig i djurens instinkthandlingar, i de ockulta fenomenen och i det skapande geniets verk. Man erinras ständigt om geniet såsom ett världsandens organ, vari den når medvetenhet och frihet. - Men Hartmanns fängslande skildringskonst och rikedomen av hans empiriska material kan dock icke göra en blind för det faktum att ”det omedvetna” hos honom får tjäna som universalmedel att förklara allt som för naturvetenskap och psykologi hittills är oförklarat, en bekväm tillflyktsort, som man kan begagna när alla andra förklaringsgrunder sviker (och Hartmann ser gärna att de så gör), ett slags *asylum ignorantiae.* Naturforskare och grundligt naturvetenskapligt skolade tänkare såsom F. A. Lange förebrår Hartmann icke utan skäl för att i sin naturfilosofi ha bedrivit en primitiv mytologi med det omedvetna som ett slags *deus ex machina,* som liksom i de gamla skådespelen plötsligt får träda in på scenen och lösa gåtan. *En* sak är att t. ex. som Spencer medge något principiellt oförklarligt bakom alla naturvetenskapens förklaringar, en *annan* att låta detta oförklarliga gripa in varhelst det finns en tillfällig lucka i de naturvetenskapliga kausalkedjorna. Det är tydligt att den sistnämnda metoden till slut upphäver all rationell naturforskning; det blir mer eller mindre godtyckligt var det naturvetenskapliga förklaringssättet upphör och det metafysiska tar vid.

Detta ”omedvetna” vill Hartmann varken med Schopenhauer kalla vilja eller med Hegel ide. Det är *enheten av båda.* Vilja och intellekt är dess båda attribut, liksom tänkande och utsträckning är attribut till Spinozas substans. Omedveten föreställning är det absolutas ”ideella”, omedveten vilja dess ”reella” attribut. Det är det omedvetna föreställningslivet i tillvaron som sätter ändamålen, den omedvetna viljan som realiserar dem. Världsprocessen har tagit sin början därmed att viljan ”genom en tillfällig och grundlös akt” trätt in i tillvaron och realiserat det omedvetnas idéinnehåll. Existensen framstår för Hartmann liksom för Schopenhauer som en skuld, en tragik, något som icke *borde* vara. Och hela världsprocessen går ut på att sona denna skuld genom att återföra det omedvetna ur den blinda och aldrig tillfredsställda strävan till det omedvetna och viljelösa nirvanas saliga frid. *Medlet* därtill är det medvetna livet, som med stigande klarhet allt skarpare genomskådar tillvarons bländverk och därmed slutligen besegrar viljan till liv, i det att icke-varat föredras framför varat.

Den metafysiska skuld eller det tragiska missgrepp som ligger till grund för världsprocessen visar sig empiriskt däri att olycks- och lidandeskontot i tillva-

ron väger vida över lust- och lyckokontot. Världen måste visserligen vara den bästa möjliga - ty ”det omedvetna misstar sig icke” - men detta bevisar blott att ickevarat är vida att föredra framför varat, även i den bästa form vari det *kan* existera. Hartmann företar sig verkligen på fullt allvar att summera tillvarons konto av lust och smärta, och vågskålen sjunker djupt för det sistnämnda. Lust och olust behandlas därvid som rent matematiska kvantiteter, vilka kan införas som plus och minus i räkningen. På plussidan faller t. ex. sådana värden som hälsa, ungdom, ekonomisk bekymmersfrihet, men de kan i bästa fall ge en kortvarig tillfredsställelse, icke någon positiv lyckokänsla som vore värd att föredraga framför icke-varat. Hartmann citerar med instämmande Sokrates' ord i Apologien, att även den lycklige och rike storkonungen torde föredraga den natt då han sovit utan drömmar framför sin lyckligaste dag. Hunger och kärlek, tillvarons grunddrifter, förorsakar långt mer olust än lust. Vänskap och social drift har sin rot i människans oförmåga att stå ensam, särskilt när det gäller att bära lidandet; redan deras förhandenvaro är ett bevis på lidandets övervikt över lyckan. Vad äktenskap och familjelycka beträffar så ”finner man knappast ett fall bland hundra, som man skulle vara frestad att avundas”. Ärelystnaden, en av livets starkaste makter, för blott till elände. ”Åt vilket håll man än vänder sig, hör man de stereotypa klagomålen från ämbetsmän och officerare, att de blivit oförtjänt tillbakasatta, från konstnärer och lärde över ränker och intriger osv. På hundra kränkningar av ärelystnaden kommer en tillfredsställelse; de förra kännes bittert, den senare blott som en rättvis tribut åt förtjänsten, blandad med en viss förtrytelse över att den icke kommit förr”. Man skulle förträffligt kunna resumera Hartmanns klagan över världseländet med Hamlets ord i monologen:

Ty vem fördroge tidens spe och gissel,

förtryckets vrånghet, övermodets hån,

föraktad kärleks kval, senfärdig lag,

närgången ämbetshögfärd och de sparkar

odågan ger den tåliga förtjänsten,

om själv man kunde giva sig kvittens

med en tum stål ...

Och detta världselände kan aldrig bli bättre, tvärtom *ökas det ständigt med stigande kultur.* Från lustsynpunkt är djurets tillvaro att föredra framför människans och vildens framför kulturmänniskans. Med stegrad kultur följer stegrad sensibilitet, och de illusioner som fordom för människan utgjorde en tröst i eländet skingras av vetenskapen. I mänsklighetens barndom förläggs lyckan till detta livet, i dess ungdom till ett liv bortom graven, i dess mannaålder till ett drömt framtidssamhälle - tills slutligen ålderns visdom lär människan att inse att det alltsammans är fåfänglighet och jagande efter vind. Tron på ett lyckligt liv efter detta håller redan på att försvinna ur mänskligheten - om vi verkligen

vore odödliga, så vore det, menar Hartmann, den största tänkbara olycka, ett helvete utan gräns, och förintelsen en nåd att stilla bedja om - tron på ett lyckligare tillstånd i framtiden skall snart visa sig lika illusorisk. De få rena lyckokällor som finns i den moderna kulturen, t. ex. njutningen av konsten, skall alltmer sina ut. Ty konsten bygger på illusioner som vetenskapen skingrar. Hartmann förutser ett tillstånd då konsten för människan icke kommer att spela någon annan roll än ”den sista revyn för börsmannen i Berlin”; vad vetenskapen angår kommer den att bereda allt mindre glädje och tillfredsställelse (hur många odrägligt tråkiga böcker måste icke en forskare, säger Hartmann, i våra dagar underkasta sig mödan att läsa), och på samma sätt kommer alla livets övriga oaser att grumlas eller begravas i livets trista flygsand.

Man skulle nu vänta sig som konsekvensen av denna pessimism att Hartmann helt enkelt rekommenderade att ”giva sig kvittens med en tum stål” eller anbefallde den schopenhauerska livsförnekelsen som befrielse ur eländet. Så är emellertid icke fallet. Endast egoisten kunde välja dessa utvägar. Befrielsen ur världseländet står icke att vinna genom den enskildes utan först genom en *kollektiv* förnekelse av viljan till liv. Och denna kan blott inträda då det medvetna livet, dvs. kulturen, nått en sådan höjd och samtidigt detta världselände ökats till den grad att man genomskådar intigheten av de bländverk som håller oss kvar vid livet. Den hållning den enskilde som vill förhjälpa världsprocessen till detta slutmål har att iaktta är således tills *vidare* livsbejakande; han skall delta i arbetet för kulturens framåtskridande, på det att den punkt fortare må nås, där livsbejakelsen slår över i allmän livsförnekelse och världsprocessen kan återgå i det nirvana varur den genom ett felgrepp gått fram. Som man ser driver Hartmann vad man skulle vilja kalla en *kosmisk katastrofteori,* som kommer att bli bestämmande för hans etik och religionsfilosofi. Världen är en lidande Gud, vars återlösning vi bör påskynda. ”Återlösningstanken” är den högsta moralprincipen i förhållande till vilken all annan moral - såsom Hartmann i sin *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins* ingående söker visa - blott har relativ giltighet. ”I denna återlösningens moralprincip kan naturligtvis återlösning blott fattas i absolut mening. Ty individen såsom fenomen (das Erscheinungsindividuum) är genom dödens naturliga inträde förvissad om återlösningen från sin plikt att vara en medarbetare; men det väsen som ligger till grund för detta är icke något individuellt utan ett absolut, har alltså icke behov av en individuell utan en absolut återlösning ... Världen som helhet kan därför blott återlösas då det absoluta blir återlöst. Den reala tillvaron är inkarnationen av det gudomliga, världsprocessen är passionshistorien för Gud själv, som blivit kött däri, och tillika vägen till återlösningen av den korsfäste Guden; det sedliga livet består i medarbetarskap på och förkortande av denna lidandes- och återlösningsväg.” Hartmann, och ännu mer hans lärjunge A. *Drews*, författaren till ”Kristusmyten”, finner i kristendomens lära om den lidande Guden en symbolisk sanning, som emellertid blott kan komma till sin rätt sedan den befriats ur sitt historiska eller pseudohistoriska skal. Drews ivriga kamp mot uppfattningen av Jesus som en historisk personlighet har därför dikterats snarare av ett religionsfilosofiskt, än av ett objektivt historiskt intresse. Hartmann å sin sida har under sina forskningar i filosofins historia ofta funnit anknytningspunkter hos de religiösa mystikerna, Plotinos, Eckhart, Böhme, Schelling.

Även hos *Henri Bergson* (1859-1940*),* tills vidare den siste i raden av metafysikerna i stor stil, smälter tankemotiv från romantiken samman med naturvetenskapliga, framför allt biologiska synpunkter. I modernt tankeliv representerar Bergsons filosofi en kraftig reaktion mot *intellektualismen* och torde till icke ringa del ha den omständigheten att tacka för det inflytande den utövat i vida kretsar inom och utom Frankrike, att den är ett stort försök till frigörelse ur den mekaniska och deterministiska världsbildens grepp. Därtill kommer hos Bergson de glänsande, bildrika och levande uttryckssätt vari han förstått att klä sina tankar. Detta är för honom icke blott yttre hjälpmedel utan sammanhänger på det intimaste med hela hans filosofiska livssyn. Filosofin skall meddela de upplevelser som icke direkt kan kläs i ord och begrepp; den har - hos Bergson som redan hos Platon och alla de stora mystikerna - ingen annan väg än att söka leda människan fram till samma grundupplevelse, suggerera fram den hos henne. Och Bergson förstår den konsten som endast få.

Liksom Schopenhauer hävdar Bergson att ”intelligensen” blott är ett redskap i livets tjänst, ett verktyg i kampen för tillvaron. Den kan därför aldrig tränga in i tingens väsen utan blott fatta *relationer.* Intellektualismens arvsynd består i att den gjort intellektet till filosofiskt kunskapsorgan och med dess hjälp velat förstå tillvarons innersta väsen.

Intelligensen fattar med sina under utvecklingens gång framskapade och alltmer stabiliserade tankevanor blott det *oorganiska,* det döda, stillastående, med sig själv identiska. Den tar stela ”kinematografiska” vyer av verkligheten och söker förgäves att efteråt sätta samman den helhet som den med sin analys plockat sönder i småstycken. Just denna metod att plocka sönder för att åter sammansätta bitarna är den förebråelse Bergson riktar mot Spencers evolutionsteori, i vars ställe han vill sätta sin egen om den dynamiska skapande utvecklingen. Intelligensen förvandlar all kvalitet till kvantitet, allt liv till mekaniska sammanhang, all *frihet* till kvantitativ kausalitet och dödar därmed allt levande. Själva den psykologiska *tiden,* som är ett med den levande verkligheten själv, förvandlar den till ett homogent matematiskt kontinuum, som den söker åskådliggöra med rumsliga symboler. Men verkligheten är strävan, liv, rörelse, kvalitet, frihet, skapande utveckling, och denna verklighet rinner ständigt igenom intelligensens kunskapsformer utan att kunna kvarhållas däri. Begreppsmetafysiken, alltifrån eleaterna och Platon till våra dagar, har förgäves sökt ösa levande vatten med detta såll. Och därav härleder sig ytterst alla de svårigheter, antinomier, yttersta motsägelser, i vilka de metafysiska systemen hamnat; förgäves har de sökt inblåsa en levande anda i den begreppsvärld varmed de själva dödat verkligheten. Intelligensen fortsätter i det vetenskapliga arbetet blott att gå de stigar som upptrampats av våra praktiska tankevanor. Vetenskaperna är allt finare och sinnrikare slipade och konstruerade instrument, med vilkas hjälp vi orienterar oss i tillvaron, lägger den till rätta för vår handling, beräknar skeendet framåt och bakåt i en i abstrakta formler förenklad och förtunnad tid. Den matematiska fysiken beräknar t. ex. en rörelsekurva genom att dela sönder den i ett oändligt antal oändligt små segment, alldeles som filmen efterbildar livet och rörelsen med ett stort antal orörliga bilder, radade upp efter varandra. Men om den i sina matematiska formler tror sig infånga själva *rörelsen,* hamnar den i de motsägelser som redan Zenon, eleaten, uppdagade och som kom honom att tvärt emot sin-

nenas vittnesbörd förneka rörelsens möjlighet. Den flygande pilen kommer då att vila i varje punkt av sin bana.

Kant hade rätt då han förnekade möjligheten för intelligensen att med sina kunskapsformer tränga fram till ”tinget i sig”. Men han hade orätt då han förnekade möjligheten av en sådan kunskap över huvud. Ty vad intelligensen fåfängt eftersträvar nås genom *intuitionen.* Bergson fattar denna såsom ett från intelligensen icke till graden utan till arten åtskilt kunskapsorgan. Biologiskt sett är intuitionen en fördjupning och högre utveckling av vad i det animaliska livet framträder såsom *instinkt,* vars förunderliga träffsäkerhet just beror på att den betyder en kunskap om själva saken, icke om symboler och bilder. Den utvecklingslinje som når sin höjdpunkt i människan har företrädesvis varit intelligensens linje, emedan intelligensen varit ett rörligare vapen i kampen för tillvaron. Men vill man driva metafysik, måste man vädja till det intuitiva livet. ”Intuition kallar man det slags *intellektuella sympati* genom vilken man försätter sig i det inre av ett objekt för att uppgå i det enastående och följaktligen outsägliga det rymmer. Analys däremot är en operation som hänför objektet till redan bekanta element, dvs. till något gemensamt för detta föremål och andra.” Man torde kunna säga att intelligensens uppfattning enligt Bergson skiljer sig från intuitionens som den vetenskapliga skildringen från den konstnärliga. Det är tydligt att Bergsons intuitionsbegrepp har beröringspunkter med romantikens ”intellektuella åskådning”, och den *unio mystica,* den extatiska förening med tillvaron, som för alla tiders stora mystiker varit grundupplevelsen.

Den som med denna ”intellektuella sympati” försänker sig ned i sitt eget väsens djup, i det att han med ett kraftgrepp frigör sig från intelligensens praktiska tankevanor, upptäcker däri tillvarons evigt rinnande ström, ”la duree”, *nuflödet,* såsom termen på svenska återgivits. Det är en ström ”som icke liknar något annat rinnande”, vars väsen naturligtvis icke kan återges i ord, emedan ”det brutala ordet” alltid blott är ett symbolspråk, utan måste suggereras fram med konstnärliga metoder - en konst vari Bergson f. ö. visar sig som mästare. Om denna verklighet skulle man paradoxalt kunna säga raka motsatsen till vad Platon säger om sina idéer : ”Det är en verklighet, som alltid *varder* men aldrig *är”;* det är ren handling, liv, rörelse, enhet och mångfald, den största enkelhet och den största komplikation. Den utifrån betraktande och analyserande psykologin får aldrig tag i detta flöde, den fångar blott upp isstyckena som färdas på strömmens yta. Därför når den aldrig till den ursprungliga jagupplevelsen, till personlighetens centrum och kärna, till den ”Tathandlung” (för att erinra om Fichtes term), vari jaget blir till. Den påstår därför med Hume att i jaget intet annat står att upptäcka än ett knippe medvetenhetstillstånd eller postulerar med Kant en på allt innehåll blottad ”transcendental enhet” bortom denna mångfald. ”De söker jaget och påstår sig finna det i de psykiska tillstånden. Men denna mångfald av psykiska tillstånd har de icke kunnat finna på annat sätt än genom att bege sig utanför jaget i avsikt att ta en rad skisser, göra anteckningar, bilda sig föreställningar, alla mer eller mindre schematiska, av denna person. De förmår nog rada upp tillstånd, mångfaldiga beröringspunkterna dem emellan, utforska deras mellanled - jaget undslipper dem ändå alltid, så att de slutligen icke skymtar det annat än som ett tomt fantom. Med samma rätt som man förnekar jagets tillvaro kunde man förneka att Iliaden har någon mening, i det

man påstår sig förgäves ha sökt meningen i mellanrummen mellan de bokstäver med vilka den är satt.”

I analogi med detta nuflöde måste nu hela tillvarons väsen tänkas. Liksom för Schopenhauer och Schelling ”viljan”, för Nietzsche ”viljan till makt”, för Guyau ”livets expansionsdrift” och för Hartmann ”det omedvetna”, blir för Bergson ”livssprånget” (élan vital) en kosmisk makt, ett opersonligt väsen, statt i ”skapande utveckling”. I sitt metafysiska huvudarbete har han i en halvt poetisk bildrik form, som påminner om renässansfilosofernas kosmiska diktning, sökt skildra hur livet spränger sig väg genom den tröga materien, vidgas, växer, fördjupas, kilar sig in i sina flodbäddar, anpassar sig efter dem för att i sin tur forma dem, vinner i styrka och smidighet, grenar sig i olika linjer, viker tillbaka. och samlar sig till nya angrepp, tills det slutligen segerrikt bryter sig väg och kullkastar alla hinder - måhända även flödar över själva dödens gräns. I motsats till Spencers utvecklingsprocess ter den sig hos Bergson ändamålsbestämd - dock så att ändamålen icke sätts av några över livet stående värden och därför icke är statiska former utan skapas i och genom själva livsprocessen och därmed är stadda i ständig omvandling.

Bergsons filosofi har utsatts för skarpa angrepp icke minst från naturforskare, som funnit hans sätt att operera med ”livet” såsom ett enhetligt väsen ovetenskapligt och hållningslöst. Det finns, har man invänt, icke något ”liv i allmänhet” utan blott levande väsen, dvs. liv i konkreta och individuella gestalter. ”Livet” är blott en abstraktion, som av Bergson görs till en självständig substans. I själva verket låter det sig väl svårligen förneka att för Bergson ”elan vital” får göra samma tjänst som Hartmanns ”omedvetna”, dvs. framdras till förklaring överallt där de kausala förklaringarna tryter. Bergsons filosofi torde kunna erbjuda exempel på risken av en förblandning av den vetenskapliga aspekten på tillvaron med den konstnärliga. Förvisso har båda sitt berättigande, och vilkendera som kommer tillvarons väsen närmast är en fråga för sig. Men de får icke gripa in i varandra på så sätt att en konstnärlig symbol får tjäna som vetenskaplig förklaring; därav uppstår den oklarhet och förvirring som kännetecknar så mycken romantisk naturfilosofi.

Från filosofiskt håll har anmärkts att Bergson med sin ”intuition” inför ett illegitimt kunskapsorgan, som för till en subjektivism som upplöser all kunskap. Det anses icke vara god vetenskaplig metod att åberopa sig på ”upplevelser” som man icke kan begreppsmässigt bearbeta. ”Det i havets djup nedkastade sänklodet” säger Bergson en gång, ”drar upp med sig en fuktig massa, som solen hastigt torkar in till några fasta sandkorn utan samband med varandra. Och när intuitionen av nuflödet utsätts för förståndets strålar, förvandlas den mycket snart till stelnade, bestämda, orörliga begrepp.” Detta betyder med andra ord att begreppet aldrig kan fixera det intuitiva innehållet; även om tingens väsen skulle blottas för oss i intuitionen, så skulle vi icke kunna annat än på mycket indirekt väg delge andra vad vi sett. Men objektiv vetenskap måste förutsätta förmåga av delgivning. I varje fall är det tydligt att filosofin för Bergson till slut icke blir vetenskap utan konst. Och för ”konstnärlig sanning”, i den mån man kan använda ett sådant uttryck korrekt, gäller dock helt andra kriterier än för vetenskaplig.

Sin bestående betydelse torde Bergson framför allt äga genom sin verkningsfulla varning mot att förblanda våra begrepp med verkligheten själv. Att livet städse är rikare än våra begrepp, att det finns mer icke blott mellan jord och himmel utan i det allra minsta ting än som kan uttömmas i begreppets form, att vetenskapen blott ger vissa konstruktiva schemata men aldrig ger oss verkligheten i dess konkreta rikedom och mångfald - allt detta är visserligen gamla sanningar, men sanningar som tiden eftertryckligt behövde erinras om. Och att ha gjort detta finare och skarpsinnigare än måhända någon annan modern tänkare är Bergsons stora förtjänst, som icke kan förringas därav att eftervärlden till äventyrs kommer att inrangera hans metafysik bland övriga kuriosa i tankebyggnadernas stora museum.

Till denna grupp av tänkare torde slutligen den för kort tid sedan mycket omtalade *Oswald Spengler* (1880-1936) böra räknas. Med sitt stora arbete, *Untergang des Abendlandes* (1918) väckte han i hela den bildade världen en liknande uppmärksamhet som v. Hartmann ett halvsekel tidigare med ”Det omedvetnas filosofi”. I själva verket företer dessa båda arbeten starka beröringspunkter, ehuru Spenglers verk onekligen är från konstnärliga och litterära synpunkter vida överlägset.

Spengler är en tänkare med avgjort metafysisk läggning. Hans styrka ligger kanske mindre i tankarnas originalitet än i den syntetiska kraft med vilken han samlat alla de dominerande tankemotiv som behärskat västerländskt idéliv under detta århundrades första decennier. Han förfäktar livets rätt gentemot teorin och ställer sig därmed på pragmatismens kunskapsteoretiska grund (jämför nedan). Med Bergson hävdar han att det verkliga historiska livet icke kan infångas i naturvetenskapens kvantitativa kategorier. Historien leds icke av ”kausalitet” utan av ”öde”. Alla historiska värden är relativa och föränderliga; det finns inga absoluta sanningar, ingen absolut moral. Spengler gör sig till tolk för en relativism som slutligen blir ödesdiger för hans egen filosofi och leder den in i relativismens vanliga självmotsägelse.

De yttersta drivkrafterna i det historiska skeendet är enligt Spengler ”kultursjälarna”, metafysiska makter, underkastade uppkomst, utveckling, åldrande och död. Ur tillvarons dunkla ödesdjup skjuter dessa kultursjälar fram, och varje historisk kultur är en utkristallisation av deras väsen. Varje kultur är ett singulärt fenomen, i sista hand ofattbart och oåtkomligt för de väsen som tillhör en annan kultursjäl. Så t. ex. är den västerländska eller ”faustiska” kulturens människor ur stånd att fatta den antika eller ”apolliniska” kulturen. Varje kultur har sin matematik, sin konst, litteratur, moral osv.

När en kultur uttömt sina möjligheter upphör dess inre skaparkraft; den stelnar i *civilisation* och sjunker mot ålderdom och död. Detta är just fallet med den nuvarande västerländska kulturen. Dess ”själ” sköt fram för ungefär ett årtusende sedan i det nordeuropeiska landskapet, och ett årtusende är varje kultursjäls ungefärliga livslängd.

Hela Spenglers fantastiska och idérika historiefilosofiska konstruktion är byggd på en analogi mellan kulturerna och organiska väsen. På ett analogislut är således även hans tes om den västerländska kulturens ödesbestämda undergång grundad. Bindande bevis för den kan han icke förebringa, ehuru det måste med-

ges att hans motivering är bestickande och framlagd med överlägsen konst. Det är givetvis omöjligt att vid en kort resumé ge ens den ringaste föreställning om den idérikedom och intuitiva kraft som nedlagts i Spenglers verk. Även om denna historiefilosofi kommer att förvisas till den konstruktiva begreppsdiktningens många skapelser, förnekar dock ingen numera dess djupgående betydelse för samtidens idéliv. Man kan måhända på den tillämpa Spenglers egen mening om alla stora kulturskapelser: att de nämligen djupast sett är *symboliska* eller konstnärliga uttryck för sin tid.

6. Livsvärdenas filosofi (pragmatism, fiktionalism, etiska riktningar)

Den förskjutning som långsamt men säkert försiggick i nyare filosofi kring det senaste sekelskiftet kan knappast bättre karakteriseras än därmed att problemen om *verklighetens* innersta väsen alltmer fick stå tillbaka för problemen om varons *grundvärden.* Filosofin upphörde alltmer att vara ontologisk metafysik och tenderade alltmer att bli kritisk värdelära. Detta förändrade läge karakteriseras träffande av en modern tänkare, Heinrich Rickert, i följande ord: ”Filosofins mål har växlat och detta därför att den ursprungligen var den enda, allt omfattande vetenskapen, och först under tidernas lopp de olika grenar som behandlar de skilda forskningsområdena lösgjorde sig från densamma. Denna frigörelseprocess är nu, om också icke faktiskt, så dock principiellt avslutad. Men fördenskull har icke filosofin, såsom många tror, blivit överflödig, utan den uppgift åt vilken den tidigare ägnade sig jämte andra framträder nu först i sin fulla renhet. Den överlämnar hela ’det varandes’ sfär åt de nu myndiga specialvetenskaperna för att överallt fråga efter de giltiga värdena och meningen med de liv som ta ställning till dem. Den kommer därvid att förbli i den mest intima kontakt med åtskilliga specialvetenskaper, men i fråga om mål och metoder skiljer den sig principiellt från dem ... Filosofin *kan i* specialvetenskapernas nuvarande läge icke ha någon annan uppgift, och den *måste* sätta sig denna uppgift före, emedan ingen annan vetenskap har till mål att giva det som vi kalla världsåskådning, dvs. på grundval av en värdelära tyda den mening som människolivet äger.”

Hos tänkare sådana som Schopenhauer och Nietzsche, i all synnerhet den sistnämnde, ser man tydligt hur allt kretsar kring värdeproblemet. ”Omvärdering av alla värden” heter ju ett av den sistnämndes slagord. Vad Nietzsches kamp rör sig om är innerst icke sanningsproblemet utan *värdeproblemet.* Till de grundvärden som han sätter i fråga hör i främsta rummet sanningsvärdet. Det finns, säger han, de mest fruktbringande illusioner, och i livets eget intresse skall de hållas vid liv. Icke sanningen utan *livet* är gudomligt. Vad Nietzsche här i poetisk-aforistisk form förkunnat har åtskilliga moderna tänkare sökt ge vetenskapligt systematisk form. Det har gällt för dem att upprätta en kun-

skapsteori *på grundvalen av rent biologisk livsvärdering.* Ur sådana strävanden har riktningar sådana som pragmatismen och fiktionalismen framgått.

En av pragmatismens främsta representanter, den amerikanske filosofen och psykologen William James, har betecknat termen pragmatism som ”ett nytt namn för gamla tankegångar”. I själva verket är också den tanken gammal att sanning är den egenskap som tillkommer ett omdöme som äger värde för livet. Pragmatisterna citerar gärna Goethes ord: *”Was fruchtbar ist allein ist wahr.”* Schopenhauers och Bergsons lära att intellekt är ett redskap i kampen för tillvaron, att således sanningen är ett värde i livets tjänst, pekar i samma riktning. Och i modern naturforskning kan liknande tendenser allt starkare spåras. Vad som avgör valet mellan tvenne hypoteser är, framhåller t. ex. Maxwell och med honom besläktade forskare, den ena hypotesens större *arbetsvärde,* dess större enkelhet, som gör den från tänkandets synpunkt mera ”ekonomisk”, dess fruktbarhet för nya problemställningar och forskningar. Vetenskapernas utveckling betingas av hypotesernas kamp för tillvaron, vari den mest ”livsdugliga” segrar. Filosofer sådana som R. *Aaenarius* och filosofiskt orienterade naturforskare som *Mach* ha på olika sätt varierat dess tankegångar. Den förre, grundläggaren av den s. k. empiriokriticismen, framlade i sin skrift *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses* (1876) i programmatisk form den ”tankeekonomiska” grundsynpunkten på kunskapsteorin och sökte sedan utföra den i sitt huvudarbete *Kritik der reinen Erfahrung* (1890) ; tyvärr har han genom sin invecklade och abstrakta terminologi gjort tillträdet till sin tankevärld synnerligen svårt. Mach har i sitt verk *Analyse der Empfindungen* (1886) ungefär samtidigt i nära anslutning till Hume och den engelska, empirismen utvecklat besläktade tankegångar. ”Det givna”, dvs. den omedelbara verkligheten är för Mach och Avenarius varken materia eller själsliv; det är förnimmelsen, som varken är psykisk eller fysisk utan ett tredje, som psykologi och fysik med sina konstruktiva schemata förvandlar till själsligt resp. materiellt. Psykologi och fysik har således med *samma* verklighet att skaffa; fysiken undersöker dess kvantitativa, psykologin dess kvalitativa sida. Även ”jaget” är blott ett komplex av förnimmelser. Det ”antropomorfistiska” kausalbegreppet måste ersättas med det matematiska funktionsbegreppet. De vetenskapliga världsbilderna är blott i pragmatiskt syfte företagna konstruktioner och förenklingar med vilkas hjälp vi lägger tillvaron till rätta för oss, lär oss att förutberäkna skeendet och behärska omgivningen.

Som den moderna pragmatismens - eller ”humanismens”, såsom den stundom blivit kallad - grundläggare räknas vanligen den amerikanske matematikern *Charles Pierce,* vilken i en serie avhandlingar (1878-79) utvecklade de synpunkter som blivit bestämmande för pragmatismens sanningsbegrepp. Ett begrepps eller en teoris betydelse, framhåller här Pierce, beror helt och hållet av dess ”konsekvenser”. Det finns icke i och för sig sanna och osanna omdömen, dirigerade av en orubblig intellektualistisk logiks normer, men det finns omdömen med ”goda” och omdömen med ”dåliga” konsekvenser. Dessa tämligen allmänt hållna teser har vidare utförts av *Schiller, William James* och *John Dewey,* det moderna Amerikas mest omtalade tänkare. En populär framställning av teorin har James givit i sitt även till svenska översatta arbete *Pragmatismen.* Han hävdar att man med denna teori kommer ifrån åtskilliga metafysiska svårig-

heter; då nämligen vissa problemlösningar icke har några praktiska konsekvenser, blir striden om den blott en ordstrid. De metafysiska hypoteserna har värde endast i samma mån de ger ”löften” för framtiden. Av särskilt intresse är den tillämpning av pragmatismens grundåskådning på religionen som James gjort i sitt arbete *Den religiösa erfarenheten.* Den religiösa erfarenhetens sannings- och verklighetshalt beror för James av dess livsvärde. Emedan religionen ”i allmänhet och på det hela taget” visar sig vara en makt som ger styrka i kampen för tillvaron och spänner människans krafter, känner sig James sympatiskt stämd mot den. Helgonegenskaperna är lyckobringande; följaktligen ligger det sanning i pragmatismens mening i de föreställningar som håller dessa egenskaper vid makt. ”Om de teologiska idéerna visar sig ha värde för det konkreta livet, skall de vara *sanna* för pragmatismen, i den betydelse att de är nyttiga.” Det är icke intellektualistiska resonemang, icke Gudsbevis av det traditionella slaget, icke metafysiska teorier, det är vad man fordom kallade ”andens och kraftens bevisning”, som för James legitimerar religionen. Den religiösa upplevelsen bringar oss i kontakt med en kraftkälla av egenartat slag, en annan verklighet som bevisar sig som verklig just genom vad den förmår uträtta i sinnenas värld. Vad som ger den religiösa upplevelsen, framför allt i den intensiva form den framträder hos mystikerna, dess *objektiva giltighet* är m. a. o. dess ”praktiska konsekvenser”, dess verkan. *”Gud är verklig, eftersom han åstadkommer faktiska verkningar.”* Sanningskriteriet ligger i viljan, icke i intellektet, och värdesynpunkten absorberar verklighetssynpunkten. ”Gud” är kanske för den rena teorin som Laplace sade ”en överflödig hypotes”; men den strävande och kämpande människan behöver denna hypotes, emedan den ger ”löften” om framtiden. James religionsfilosofiska perspektiv mynnar ut i tanken om en Gud som icke är allsmäktig - ty hur skulle man i så fall kunna förklara det onda i världen? - utan snarast en *”primus inter pares”,* en kämpande och lidande makt, vars medhjälpare och medkämpe människan måste vara. Liknande tankegångar har uttalats av Stuart Mill i hans postumt utgivna essäer om religionen och i vår tid av H. G. Wells i hans bok ”Gud, den osynlige konungen”, som synes direkt inspirerad av James religionsfilosofi.

Besläktad med den av James utvecklade pragmatismen är den ”instrumentalism” som *John Dewey* (1859-1952) företräder. Dewey, som ofta betraktas som Amerikas främste nutida filosof, har utövat ett oerhört inflytande som sträckt sig vida utöver hans hemland, särskilt på det moderna uppfostringsväsendet. Hans bekanta pedagogiska grundprincip *learning by doing* (att lära genom att göra), som är kärnpunkten i den s. k. aktivitetspedagogik vars främste målsman han är, står emellertid i nära samband med hans allmänna filosofiska ståndpunkt. Dewey är empirist. Men kunskapsprocessen består för honom icke i en avbildning av en i princip oföränderlig verklighet utan i en *anpassning* efter ständigt förändrade situationer. Livet har prioritet över kunskapen. Sådana omdömen är ”sanna” som möjliggör ett ändamålsenligt, livsdugligt *handlingssätt i* ständigt förändrade livslägen. Därför finns det inte och kan inte finnas några slutgiltiga, ”eviga”, sanningar. Människan börjar först att tänka, icke därför att hon söker sanning utan därför att hon ställs inför vissa svårigheter om hon måste övervinna. Och under hela vetenskapens utveckling fortfar den att vara ett instrument i livets tjänst. De vetenskapliga satsernas sanningsvärde beror av deras konsekvenser för vårt liv. Så långt är Dewey i stort sett överens med James. Men han intar en helt annan hållning till religio-

nen än denne; han är konsekvent naturalist. - Man har i Deweys filosofi velat se det mest typiska uttrycket för tron på den naturvetenskapliga teknikens betydelse för ”framåtskridandet”. James filosofi kan i viss mening betraktas som en protest mot en överskattning av naturvetenskapens och teknikens betydelse för vårt liv. För Dewey åter kommer naturvetenskap och teknik nästan att spela rollen av en världsfrälsare.

Besläktad med pragmatismen är ”fiktionalismen” eller Die Philosophie des Als-Ob, som utformats av den tyske filosofen Hans Vaihinger (1852-1933). Liksom pragmatismen kan fiktionalismen sägas ha en föregångare i Nietzsche, och Vaihinger betraktar honom också som en sådan, ehuru han redan före Nietzsches framträdande under inflytande av nykantianen F. A. Lange skisserade fiktionalismens grundtankar i sitt länge opublicerade arbete *Die Philosophie des Als-Ob.* Ett yttrande av Nietzsche från hans senaste år kan sägas i koncentrerad form återge hela teorin: ”Ett begrepps falskhet utgör för mig intet inkast mot det. Jag är rent av principiellt av den tron att de falskaste antagandena just äro de oumbärligaste för oss, att utan att låta den logiska fiktionen gälla, utan att mäta verkligheten med hjälp av det obetingades, sig själv likas uppfunna värld, kan människan icke leva, och att en förnekelse av denna fiktion, ett praktiskt avstående därifrån skulle betyda att förneka livet.” Fiktionalismen överensstämmer med pragmatismen däri att intellektet är ett praktiskt redskap i livets tjänst, att de logiska funktionerna betecknar orienteringsmöjligheter och organ i kampen för tillvaron; men medan för pragmatismen ”sanning” är detsamma som ”nyttigt” omdöme, erkänner fiktionalismen oförbehållsamt att sanningen icke alltid överensstämmer med det nyttiga, men anser att i sådana fall nyttan har prioritet framför sanningen. Hela vår världsbild, vår teoretiska och praktiska livsföring dirigeras enligt vad Vaihinger vill visa av i och för sig falska föreställningar, som vi bibehåller - och *bör* bibehålla - emedan de är nyttiga. De matematiska begreppen är t.ex. genomgående sådana ”fiktioner”, som icke motsvaras av någon verklighet. Men vi håller fast vid dem emedan de är nyttiga: med deras hjälp kan vi förutberäkna skeendet. I fysik och mekanik, etik och nationalekonomi, juridik och teologi - överallt påträffar vi sådana oumbärliga fiktioner, som icke motsvaras av någon verklighet men är användbara på verkligheten. Begrepp sådana som ”atom”, ”fri vilja”, ”substans”, ”orsak” osv. är dylika fiktioner, som blir orimliga så snart man hypostaserar dem till verkligheter, men fullt legitimt kan användas då man insett deras fiktiva karaktär. Religionens dogmer är sådana fiktioner. Vaihinger stöder sig härvid på Kant; särskilt i dennes lära om de ”praktiska postulaten” anser han fiktionalismen föregripen. Hela etiken bygger på fiktiva förhållanden. En italiensk tänkare av denna riktning, *Marchesini,* yttrar t. ex.: ”Samhället ålägger individen i själva verket att känna och handla *som om* han vore annorlunda än han eventuellt i verkligheten är; att handla som om det absoluta etiska idealet levde inom honom i stället för hans passioner och instinkter; det icke blott föreslår honom utan ålägger honom att handla som om han vore rättvis och redlig på sådant sätt som motsvarar den rättvisa och redlighet som det etiska idealet framställer; som *om* han verkligen kunde och borde betvinga varje instinkt, vilken icke överensstämmer med detta ideal; *som om* det ideala jag, vilket det etiska idealet diktar upp, vore verklighet i honom; det ålägger honom sammanlevnadens lagar *såsom* absoluta.”

Pragmatismen liksom fiktionalismen betecknar förvisso ett friskt och fruktbringande inslag i modernt tänkande. Vad särskilt den förra beträffar, så synes dess frågeställning utgöra en lämplig *utgångspunkt i* alla filosofiska debatter. Man bör i första hand se till vilken skillnad det gör i de praktiska konsekvenserna om man ansluter sig till den ena eller andra ståndpunkten. Och fiktionalismen har varit en kraftig och nyttig erinring om den klyfta som alltid skiljer de vetenskapliga begreppen och teorierna från den levande verkligheten. Men en annan fråga blir om de kan gälla som *slutgiltiga* ståndpunkter. Att upplösa sanningsbegreppet i ”nyttans” begrepp tycks vara att underminera själva grundvalen för all vetenskaplig forskning. Ty denna kan svårligen leva utan antagandet att sanningen är något i och *för sig* värdefullt, frånsett vilka konsekvenser för livet den har. Och fiktionalismen ställs till slut inför frågan om man över huvud utan självuppgivelse och intellektuell bankrutt kan leva på en *insedd* illusion.

Med pragmatismen och fiktionalismen besläktade tankegångar kan spåras ganska allmänt i idélivet efter första världskriget. Det är avgjort anti-intellektualistiskt, det präglas av en bestämd misstro mot vetenskapliga teorier. Det vill vara en ”handlingens filosofi”. Ett typiskt exempel därpå erbjuder den italienska fascismen. Bakom de många förändringar som denna undergått från sitt första revolutionära till sitt senare diktatoriska skede ligger en viss enhetlig *mentalitet.* Det avgörande är icke teorin och programmet, det avgörande är *”myten”,* dvs. en *tro* som förmår stimulera till *handling.* Som en sådan ”myt” använde fascismen under sitt revolutionära skede ”klasskampen”, medan dess senare ”myt” hette ”nationen”.

I modern naturalistisk *etik* röjer sig en strävan att med anknytning till den engelska välfärdsmoralen och evolutionismen fördjupa dess synpunkter till en *”personlighetsmoral”,* för vilken knappast ”nyttan” eller ”lyckan” utan personlighetens fullkomning står som det högsta direktivet. Höffding (1843-1931) i Danmark, Paulsen (1438 - 1931) i Tyskland och Jodl (1849 -1915) i Österrike torde kunna gälla som typiska representanter för denna strävan. Etiken byggs på de mänskliga naturanlagens kultivering och harmonisering i överensstämmelse med sammanlevnadens krav, så att den högsta differentiation och den högsta koncentration uppnås. Karakteristiskt för Höffding är försöket att i sin etiska åskådning knyta samman den engelska utilitarismen med den stora filosofiska traditionen från Spinoza, Goethe och Kant. Som etiker och religionsfilosof är han måhända mera imponerande genom sitt fina sinne för det andliga livets rikedom och nyansering än genom systematisk konsekvens. Med Spinoza betonar han energiskt det andliga livets lagbundenhet. ”Jag har vunnit den övertygelsen att även det högsta och ädlaste i andens värld är underkastat en stor naturordnings lagar, vilka det är vetenskapens uppgift att upptäcka, och att det verkligt värdefulla icke kränkes genom att sänka sina fasta rötter i verklighetens sammanhang. Till och med de skönaste toner är icke för goda att uttryckas i noter.” Men denna spinozistiska lagbundenhet även i andens värld utesluter för Höffding ingalunda ett teleologiskt betraktelsesätt. Han kan med Leibniz tänka sig kausaliteten som ett led i en ännu universellare finalitet. ”Måhända är hela detta stora natursammanhang med sina obrottsliga lagar och sin fast sammankedjade räcka av orsaker och verkningar ett enda stort hushåll, en världsordning, där utveckling och upplösning växlar men där likväl genom

all böljegång sker en ökning av det värdefulla genom högre livsformers uppträdande.” I denna *”tro på värdenas bestånd”* ser Höffding det för religionen väsentliga. Denna princip är för Höffding en motsvarighet i andens värld till principen om energins konstans i naturens. Man måste tro på ”en värld av värden, vars realitet ej uppgives därför att mänsklig tanke och mänsklig förmåga har funnit sina gränser. Det måste uppstå en aning om att principen för denna värdenas värld till sist är ett med principen för tillvarons orsakssammanhang, att det som gör att vi kan finna värden i tillvaron är detsamma som gör att vi kan finna den begriplig.” Etikens högsta lag blir att förverkliga det värdefulla i tillvaron; det är vad religionen kallar att arbeta för Guds rike. Gud är den immanenta värdeprincipen i tillvaron som förverkligar sig i kulturlivet. Som man ser finns för denna kosmiska optimism icke någon principiell spänning mellan natur och idé, värde och verklighet; snarare ter sig värdenas värld som en omedelbar förlängning av naturlivet. Här som eljest är det *kontinuitetens* princip som är den bärande i Höffdings tänkande.

Nykantianism och idealistiska riktningar

På 1860-talet höjde en inflytelserik grupp tyska tänkare fältropet ”Tillbaka till Kant!” Det riktade sig närmast mot den då förhärskande materialismen, och när man fordrade en förnyad omprövning av våra möjligheter att uppställa en genomtänkt världsåskådning, var det närmast med utgångspunkt från Kants *kunskapskritik.* Man såg Kants förblivande betydelse för filosofin så gott som uteslutande däri att han utstakat gränserna för vårt vetande och påvisat att det endast kan rikta sig på fenomenvärlden men däremot icke på ”tinget i sig”. Materialismen såsom *metafysik* saknade den nödiga kritiska självbesinningen. Den hade ignorerat Kants gränsdragning och hemfallit åt vad han kallat ”dogmatism”. - Däremot förbisåg nykantianismen till en början så gott som fullständigt sambandet mellan Kants tre kritiker och tillmätte hans etik och religionsfilosofi enbart historiskt intresse. Först så småningom och genom ett fördjupat studium fick man klarare blick för detta samband, och detta medförde en viss omvärdering även av den efterkantska filosofin. Nykantianismen, som den nya riktningen kallades, förde även till en renässans av Fichte och Hegel. Det betydde inte att man sökte återuppliva deras filosofiska systembyggnader men däremot att man tillgodogjorde sig vissa grundmotiv i deras tänkande och sökte göra dem fruktbringande för nutida kunskapskritik och värdefilosofi.

Parollen ”Tillbaka till Kant!” formulerades först med stor energi av *Otto Liebmann* (1840-1912) i en 1865 utgiven programmatisk skrift, ”Kant und die Epigonen”. Men den utan jämförelse inflytelserikaste bland de tidigare nykantianerna var *Friedrich Albert Lange* (1828-1875). Hans filosofiska huvudarbete *Geschichte des Materialismus* är säkerligen en av de böcker under adertonhundratalets senare hälft som starkast påverkat tänkesättet bland de filosofiskt intresserade långt utanför fackfilosofernas krets och långt utanför Tysk-

lands gränser (hos oss tog t. ex. män av så vitt skilda läggningar som Viktor Rydberg och Bengt Lidforss starkt intryck av den).

Som titeln anger är ”Materialismens historia” visserligen främst ett idéhistoriskt arbete och räknas såsom sådant till de banbrytande. Men Lange har icke begränsat sig till blott en historik över materialismen. Han har även tagit ståndpunkt till den. Och därvid blir Kants kunskapskritik avgörande. Materialismen är berättigad, ja, nödvändig såsom princip för den naturvetenskapliga forskningen. Materiella verkningar måste förklaras ur materiella orsaker. För Lange liksom för Du Bois-Reymond framstår det som slutmålet för naturvetenskapen att reducera alla processer i naturen till atomernas mekanik. Men materialismen har orätt, så snart den proklameras som en metafysisk åsikt om världens innersta väsen. Ty därmed överskrider den gränserna för vår kunskap. Den glömmer att hela fenomenvärlden är en skapelse som formas av *våra* åskådnings- och tankeformer, tid, rum, orsaksförhållande. I sin tolkning av Kants kunskapskritik ansluter sig Lange nära till Schopenhauer; liksom denne uppfattar han dessa former som psykologiskt och fysiologiskt betingade gränser för vår kunskap, säkerligen en feltolkning av Kants grundtanke. Men i motsats till Schopenhauer anser han metafysik såsom *vetenskap* omöjlig. Vi kan inte ha något *vetande* om den världsgrund som ligger bakom vår fenomenvärld. Så snart vi försöker tänka oss ”tinget i sig” ikläder det sig *våra* tankeformer. Det blir alltså endast ett gränsbegrepp, som markerar den linje där all vetenskap för evigt måste göra halt.

Människans metafysiska behov driver henne emellertid ständigt på nytt ut över det vetbaras gräns till nya ”begreppsdiktningar”. Detta behov är också enligt Lange fullt legitimt och ett omistligt element i det mänskliga kulturlivet. Man bör blott vara på det klara med att varje överskridande av gränserna för oss ut på ett område där det icke längre kan bli fråga om vetande. Den etiska och religiösa idealbildningen hör hemma i *diktningens,* icke i vetenskapens värld. ”Må metafysiken även framgent försöka sig på lösningen av olösliga problem. Ju mer teoretisk prägel den därvid har och ju mer den i visshet söker tävla med vetenskaperna om verkligheten, desto mindre allmän betydelse kommer den att få. Ju mer den däremot söker bringa *det varandes värld i* samband med *värdenas värld* och genom sin uppfattning av fenomenen eftersträvar en etisk verkan, desto mer kommer den också att låta formen dominera över stoffet utan att göra våld på fakta och med sina idéers arkitektur resa ett tempel åt det eviga och gudomliga.” Lange tror sig med denna uppfattning, som respekterar vårt vetandes gränser men på samma gång erkänner idealbildningens nödvändighet och berättigande men förlägger denna till diktens sfär, kunna nå fram till en fredlig lösning av striden mellan religion och vetenskap.

Hos Hermann Lotze (1817-81), en av den tyska idealismens mest betydande förkämpar under 1800-talets senare hälft och en naturvetenskapligt skolad men spekulativt lagd tänkare, får denna idealens värld, som för Lange är en produkt av den skapande fantasin, en annan karaktär. Tolkningen av de platonska idéerna, icke som en värld av metafysiska verkligheter utan som en värld av objektivt giltiga *värden,* som i senare tysk värdefilosofi spelat en så viktig roll, stammar ytterst från honom. Och i denna mening är han själv platoniker. Han gör en skarp gränsskillnad mellan verklighetens värld, som existerar men icke ”gäller”, och värdenas värld, som ”gäller” men icke existerar. Dock måste det

mellan dessa världar, *varats* och *börats* värld, finnas ett samband. Lotze anser att grunden till det som är bör sökas i det som bör vara. Det är således idealvärlden som i sista hand har primat framför verklighetens värld. Detta är den egentliga innebörden av Platons lära om det godas idé som tillvarons grund, som i ”makt och värdighet höjer sig över själva varat.” Men visserligen förmår människotanken icke att närmare fatta innebörden av detta samband mellan ideal och verklighet. Vi anar en mening i världsdramat, men vi genomskådar inte det maskineri som arbetar bakom scenen.

Det är metafysikens uppgift att utforska det varandes värld, dess innersta väsen. I motsats till Lange anser Lotze en sådan metafysik med teoretisk giltighet möjlig och har i en rad arbeten, *Mikrokosmos, Metaphysik* m. fl., med mycken skarpsinnighet uppställt en sådan. Den har beröringspunkter med Leibniz' monadologi utan att likväl någon historisk påverkan kan spåras. Liksom Leibniz ser Lotze världen såsom en mångfald andliga substanser och liksom denne accepterar han den mekanistiska naturförklaringen men underordnar denna den teleologiska.

Att vara är att *stå i växelverkan* med något annat. Hela tillvaron är ett system av växelverkningar mellan andliga substanser, som vi måste tänka oss i analogi med vår själ. Hur är en sådan växelverkan möjlig? Hur kan en substans A påverka en annan B? Leibniz hade, som vi erinrar oss, bestritt möjligheten därav. Hans monader är slutna världar utan ”fönster” mot yttervärlden. De utvecklar sig i kraft av den ”förutbestämda harmonin”, som om de stode i orsaksförhållande till varandra. Lotzes lösning på problemet är en annan. A kan endast påverka B, om A och B båda är moment i en tredje övergripande helhet. Då är en förändring hos A även en förändring hos denna helhet och kommer att visa sig som en förändring hos dess moment B. Lotze anser sig kunna rent logiskt bevisa att det genomgående kausalsammanhanget i världen förutsätter en enhetlig världsgrund, som omsluter alla substanser. På så sätt vill han förena en monistisk världsbild med en pluralistisk. Denna enhetliga världsgrund kallar han Gud. Gud är sålunda immanent i världen men på samma gång dess transcendenta grund. På så sätt förenas hos Lotze panteism och teism. Guds närvaro i världen upphäver icke hans enhet och transcendens. Gud måste vara personlig, ty endast i det personligas form kan vi tänka oss det högsta goda. Hur skall man nu kunna förena ett sådant gudsbegrepp med det ondas realitet? Lotze erkänner oförbehållsamt att här är en ”oöverkomlig svårighet, som hindrar att vetenskapligt genomföra” hans spekulativa teism. Man kan i varje fall inte förebrå honom för att han sökt dölja svårigheten. ”Det är alldeles överflödigt att analysera de olika försöken till lösning av denna fråga; den förlösande tanken har ingen här funnit och jag känner den heller icke.”

Starkt påverkad av Lotzes gränsdragning mellan den värld som *är* och den som *gäller,* mellan verklighet och värde, är den till Kant orienterade tyska värdeidealismen, vars främsta representanter var *Wilhelm Windelband* (1848-1915) och *Heinrich Rickert* (1863-1936). För deras åskådning är kantianismen väsentligen kritisk värdelära. Kant har i sina tre kritiker undersökt giltigheten av de tre fundamentala kulturvärdena, det sanna, det goda, det sköna. I denna anda måste filosofin arbeta vidare. Dess arbetsfält är icke verklighetens värld utan värdenas, icke naturlagarnas värld utan normernas.

Windelband skisserade detta program i ett antal uppsatser, samlade i hans mycket lästa arbete *Präludien,* men på ett mera systematiskt sätt förverkligades det av Rickert i omfattande verk sådana som *Der Gegenstand der Erkenntnis, Die Grenzen der naturzvissenschaftlichen Begriffsbildung* och *System der Philosophie.* Det förstnämnda av dessa tre ger denna riktnings syn på de kunskapsteoretiska problemen. Vad är kunskap? Man föreställer sig vanligen att kunskap är en *avbildning* av den givna verkligheten. Ju mera kunskapen liknar denna, desto mera sanning rymmer den. Går man denna populära uppfattning närmare in på livet, visar den sig likväl ohållbar. Om man skulle kunna jämföra vår kunskap om verkligheten med verkligheten själv - som man t. ex. kan jämföra ett fotografi med originalet - så förutsätter detta att vi redan skulle *ha* kunskap om verkligheten. I själva verket finns det ingen likhet mellan den givna verkligheten med dess outtömliga rikedom och mångfald - den värld där himlen är blå och träden gröna - och den naturvetenskapliga världsbilden med dess abstrakta lagar och matematisk-kvantitativa förhållanden. Ju längre det naturvetenskapliga arbetet fortskrider, desto mer avlägsnar det sig från den givna verkligheten. Vetenskapen är icke en avbildning utan en *bearbetning* av den givna verkligheten, en systematisering som förbinder ett oordnat kaos till en ordnad helhet av begrepp och omdömen. Detta arbete sker i enlighet med bestämda *logiska normer,* vilkas giltighet härflyter ur ett transcendent värde, ett logiskt ”böra”. Vetenskapens uppgift är att förverkliga detta krav. Icke överensstämmelse med en given verklighet eller med ett postulerat ”ting i sig”, som är ett logiskt ohållbart begrepp, utan överensstämmelsen med denna transcendenta teoretiska normvärld är det som bestämmer sanningen. Uppfattningen av sanningen såsom ett *värde* är kärnan i hela denna kunskapskritiska åskådning. Däri ser den också sambandet mellan kunskapskritiken och övriga grenar av filosofin, etiken, estetiken, religionsfilosofin.

Ensidigheten i Kants kunskapskritik låg framför allt däri att den endast tog *en* kunskapstyp i betraktande, nämligen naturvetenskapen. Situationen i den vetenskapliga världen är nu en annan än på Kants tid. Vid sidan om naturvetenskaperna har *kulturvetenskaperna* framträtt och representerar en helt annan kunskapstyp. Skillnaden mellan dessa båda kunskapstyper ligger enligt Windelband och Rickert icke i deras föremål utan i deras betraktelsesätt. Naturvetenskapen vill bemästra verklighetens oöverskådliga mångfald genom att inordna den under *allmänna* begrepp och lagar, kulturvetenskapen åter genom att utvälja det enskilda just i dess ”Einmaligkeit” och fördjupa sig i detta. ”Verkligheten blir natur när vi betrakta den med hänsyn till det allmänna, den blir historia när vi betrakta den med hänsyn till det individuella.” Naturvetenskapen förfar ”nomotetiskt”, kulturvetenskapen ”idiografiskt” (varvid man likväl måste ha i minnet att denna skarpa gränsdragning icke svarar mot den faktiska uppdelningen av vetenskapen; det finns vetenskaper i vilka båda betraktelsesätten till en viss grad måste komma till sin rätt; det är alltså fråga om renodlade idealtyper, icke om faktiska vetenskaper). Naturvetenskapen förklarar ett skeende genom att inordna det under en allmän lag; kulturvetenskapen utväljer ur skeendets rikedom vissa enskilda företeelser och gör dem till föremål för studium. Efter vilken princip försiggår detta urval? Jo, svarar Rickert, kulturvetenskapen (historien) utväljer sådana företeelser som hänför sig till allmänna kulturvärden. Det betyder inte att den *värderar* företeelserna. I och för sig kan t. ex. en företeelse som franska revolutionen givetvis bli föremål för de

mest skiftande värderingar; men oberoende därav kan ingen historia förbigå den, emedan den - positivt eller (och) negativt - hänför sig till vår kulturs grundvärden.

Filosofin såsom ”vetenskapslära” studerar det teoretiska värdet, sanningsvärdet. Men kulturlivet beror även av absoluta ateoretiska värden. Medan Windelband räknar med den gamla platonska treenigheten, det sanna, det goda, det sköna, svarande mot de värderingar som har sin grund i intellekt, vilja och känsla, uppställer Rickert på andra grunder ett vida mer komplicerat system av kulturvärden. - Båda avvisar däremot bestämt försöket att av denna värdeidealism göra metafysik. Det blir dock obestridligen svårt att förstå hur värden kan gälla i och för sig utan att hänföra sig till ett värderande subjekt. Windelband och Rickert postulerar verkligen också vad de kallar ett ”normmedvetande”. Trots den avvisande hållningen till metafysiken befinner man sig här, synes det, dock ganska nära Fichtes ”världsjag” eller Hegels ”världsande”.

Ännu mer är detta fallet hos en Windelband och Rickert tämligen närstående idealistisk värdefilosof, *Hugo Münsterberg* (1863-1916). Münsterberg, som även gjort sig känd som en banbrytande psykolog, anknyter i sitt filosofiska huvudarbete Philosophie der *Werte* uttryckligen till Fichte. Om Windelbands och Rickerts gränsdragning mellan normernas och naturlagarnas värld erinrar hans gränsdragning mellan den omedelbara upplevelsens värld, vari vi som fria personligheter tar ställning till värden, och naturvetenskapens kausala värld (till vilken även psykologin hör), där vi blott är ett led i det allmänna natursammanhanget. Sistnämnda värld är en konstruktion av vår tanke, som naturalismen förväxlat med verkligheten. Denna konstruktion, som naturligtvis icke är godtycklig utan bestämd av logiska normer, vilar själv i sista hand på ett ställningstagande till värden.

I vårt värdemedvetande ingår betingade och obetingade värden. De förra ger blott uttryck för ett individuellt ställningstagande, de senare har karaktären av absoluta krav. Det är deras system Münsterberg vill utveckla. Varav deras obetingade karaktär? De är i sista hand uttryck för ett världsjags eller ett ”överjags” vilja till självförverkligande. Världen är detta ”över-jag” i handling (man igenkänner här Fichtes Tathandlung). Från denna utgångspunkt uppställer Munsterberg ett komplicerat värdesystem, byggt på den grundtanken att överjagets vilja till självförverkligande innebär en vilja till objektiv realitet, till överensstämmelse med sig själv, till självverksamhet, till självfullkomning, svarande mot de logiska, estetiska, etiska och ”metafysiska” värdena. Hur förhåller sig nu detta överjag till de individuella mänskliga jagen? Uppställer man en sådan fråga, måste man, inskärper Münsterberg, akta sig för återfall i den gamla dogmatiska metafysiken som uppfattar ett jag som ett *ting*. Tingen, ja, i sista hand hela världen, är ju en produkt av över-jagets handling. I denna urhandling ingår de individuella jagen som led, i den mån de strävar att förverkliga de obetingade värdena. De är därmed delaktiga i en evig-tidlös ordning. I denna betydelse måste religionernas odödlighetstanke fattas av filosofin. Såsom delaktiga i över-jagets handling hör vi icke tidsvärlden till. Det kan alltså inte bli tal om en fortvaro, eftersom detta begrepp förutsätter tiden. ”Den fria, tidlösa anden, vars akter betyder vårt verkliga liv, kan icke fortvara, då den över huvud taget icke kan inträda i tiden.”

Starkt influerad av Fichte var även *Rudolf Eucken (1846-1926),* hos vilken det religionsfilosofiska intresset stod i förgrunden. I en serie arbeten, bland vilka särskilt märks *Die Varheitsgehalt der Religion,* ville han påvisa att vårt liv och vår kultur får mening endast under antagandet att däri verkar ett ”andeliv”, som bryter fram i historien och lyfter oss över naturplanet. Religion är delaktighet i detta andeliv, som Eucken tänker sig förankrat i en personlig Gud. I det historiska livet utkristalliserar sig den ”universella” religionen i historiska former, bland vilka kristendomen står högst. Eucken anser kristendomen förenlig med en modern vetenskaplig världsåskådning, ehuru endast under förutsättning- en av en genomgripande reform i liberal riktning. Som filosof säkerligen vida överskattad utövade Eucken likväl under någon tid ett betydande inflytande på det religionsfilosofiska tänkesättet.

Om orienteringen mot ”kulturvetenskaperna” är utmärkande för den riktning inom nykantianismen som representeras av Windelband och Rickert, har däremot en annan, måhända vetenskapligt sett mera betydande riktning utformats under intensivt studium av matematikens och den exakta naturvetenskapens grundprinciper. Det är ”Marburgskolan”, så kallad emedan dess grundläggare *Hermann Cohen* (1842-1918) och åtminstone en av dess främsta representanter *Paul Natorp* (1854-1924) båda verkade i Marburg. Riktningens främste förespråkare är utan tvivel *Ernst Cassirer* (1874-1947), som både i sina idéhistoriska arbeten - bland vilka märks det klassiska verket *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuren Zeit* - och systematiska framställningar - *Substanzbegriff und Funktionsbegriff, Philosophie der symbolischen Formen* m. fl. - underkastat kunskapsproblemet djuplodande och skarpsinniga analyser.

Gemensam för den Windelband-Rickertska och Marburgskolan är kritiken av det populära kunskapsbegreppet, som i kunskapen ser en *avbildning* av verkligheten, vare sig man nu därmed menar det omedelbart för sinnena givna eller ett transcendent ”ting i sig”. Kunskapsprocessen är en *omformning* av verkligheten. Båda riktningarna intar en avvisande hållning till metafysiken. För Rickert uppgår den helt i värdefilosofi, för Marburgskolan i kunskapskritik, Verklighetsproblemet övergår vid en kritisk betraktelse till problemet om den naturvetenskapliga kunskapen. Och båda riktningarna åberopar sig förutom på Kant även på Platon, vars idélära de tolkar i överensstämmelse med sin åskådning. Om idéerna för värdeidealismen är identiska med de absoluta värdena, framstår de för Marburgskolan som de sista logiska enheter som bestämmer vårt verklighetsbegrepp.

För Kant hade - i varje fall enligt den gängse tolkningen - vår verklighet kommit till stånd på så sätt att ett okänt X genom vår kunskaps syntetiska verksamhet bearbetats till en värld i tidens, rummets och kategoriernas former. Marburgskolan räknar icke med detta X; hela problemet om ”tinget i sig” framstår för den som ett skenproblem. Verkligheten är inte något som *finns* där oberoende av vår kunskap, utan något som *skapas* just genom vetenskapens fortskridande arbete. Den transcendentala metoden, vari Cohen med bestämt avvisande av varje psykologisk tolkning av Kant ser kärnan i den kritiska filosofin, vill klarlägga de immanenta betingelserna för detta fortskridande vetenskapliga arbete.

Liksom för Fichte ”jaget sätter ett icke-jag” är det alltså för detta betraktelsesätt vetenskapen som utformar verkligheten. *Verkligheten sammanfaller därmed med tänkandet.* Man erinras måhända här ännu mer om Hegel, ty för denna ”panlogistiska” uppfattning går verkligheten restlös upp i rationella kategorier. I viss mening är det också Hegels syn på historien som en dialektisk process som återkommer i Marburgskolans uppfattning om den vetenskapliga begreppsbildningens historia, sådan Cassirer tecknat den i sitt stora arbete om kunskapsproblemet i nyare tidens filosofi och vetenskap. Skillnaden är väsentligen den att denna process inte tolkas metafysiskt, såsom ett verk av en ”världsande” i utveckling. ”Felet med den metafysiska historiefilosofin”, heter det i inledningen till detta arbete, ”ligger icke däri att den kräver ett subjekt (för den historiska processen) utan däri att den *hypostaserar* det (dass sie es *verdeilicht),* i det att den talar om en ’idens’ självutveckling, ett ’världsandens’ fortskridande o. d. Från varje sådan substantiell *bärare,* som skulle stå bakom den historiska rörelsen, måste vi avstå; den metafysiska formeln förvandlas till en *metodisk formel.* I stället för ett gemensamt *substrat* söker och fordrar vi blott en tankeenlig *kontinuitet i* skeendets enskilda faser; det är den ensam vi behöver för att kunna tala om processens enhet.”

Av jämförelsevis underordnad betydelse i förhållande till kunskapskritiken torde Marburgskolans etiska, estetiska och religionsfilosofiska arbeten få anses. Även här finner man samma tendens att bortse från alla psykologiska element. Liksom Kant grundar Cohen gudsbegreppet på iden om den fullkomliga moralen och uppställer en religion som skall vara fri från alla mytologiska element. Religionen frånkänns alltså liksom hos Kant någon egenart och blir ett slags överbyggnad på moralen.

Även i engelskt tankeliv framträder under r8qo-talets senare hälft idealistiska strömningar, påverkade av den tyska romantiken. En av banbrytarna för dem är *Thomas Hill Green (1836-82), vars filosofi erinrar om Fichtes och* Münsterbergs. I *Prolegomena to Ethics* utvecklar han en etisk ståndpunkt som förbinder etiken med en idealistisk metafysik, erinrande om Münsterbergs. Det etiska målet för varje människas strävan är att till högsta fullkomning utveckla sin personlighet, som är ett moment i den helhet av personligheter i vilka Guds väsen framträder (en svensk kommer här nästan ofelbart att tänka på Boström). Personlighet är något som genom sitt självmedvetande höjer sig över naturplanet, och personlighetens mål och verksamhet kan därför icke förklaras som ett led i naturlagarnas värld utan har sin grund i en högre andlig verksamhet.

Påverkad av Green men även av tysk filosofi, särskilt Kant, Hegel och Lotze, är den nyare engelska idealismens främste representant *Francis Herbert Bradley* (1846-1924) - ”Englands mest betydande tänkare i nyaste tid”, kallar Höffding honom i sin bok ”Moderne Filosofer”. Liksom Lotze är han på en gång en skarpsinnig dialektiker och en religiös mystiker. Det är väl närmast detta Höffding har i tankarna när han betecknar honom som ”en spinozistisk natur”. Bradleys filosofiska huvudarbete *Appearance and Reality* har han själv kallat en metafysisk avhandling, men det är väsentligen genom en kunskapskritisk analys han däri kommer fram till sin metafysiska världsbild. Bradley utgår från omdömet som ett faktum som det skulle vara en motsägelse att bestrida (ty varje bestridande skulle självt vara ett omdöme). Varje omdöme är ett omdöme om verkligheten. När vi fäller ett omdöme förutsätter vi alltså att verkligheten är så be-

skaffad att den måste vara *motsägelsefri*. Nu visar det sig emellertid att varje omdöme om ändliga ting är behäftat med motsägelser. Det innebär nämligen en relation mellan två eller flera faktorer, och en analys av relationsbegreppet visar att detta är motsägelsefullt. Om A och B står i relation till varandra, så är denna relation en tredje faktor C. Man måste då fråga i vilken relation C står till A och B och inför därmed en ny relation D osv. i det oändliga. På samma sätt vill Bradley påvisa att begrepp sådana som tid, rum och verkan, förändring, substans och attribut är motsägelsefulla. Eftersom nu den sanna verkligheten icke kan rymma motsägelse, kan sådana omdömen som hänför sig till dem icke gälla denna. Den absoluta verkligheten kan därför icke fattas i relativa omdömen utan endast i den omedelbara erfarenheten. Hur är en sådan omedelbar erfarenhet möjlig? Jag ser ett föremål. För den populära uppfattningen har vi här att göra med tre faktorer: 1) föremålet självt, 2) min bild av föremålet och 3) mitt medvetande om denna bild. Men hur kan jag jämföra föremålet självt med min bild av föremålet? Detta är endast möjligt om föremålet och min bild av föremålet är identiska i själva erfarenhetsögonblicket. Bradley drar också denna slutsats. Den innebär att den absoluta verkligheten är av samma art som vår upplevelse av den, dvs. psykisk. Och om verkligheten för att kunna erfaras måste vara uppbyggd av psykiskt material, betyder detta att den själv måste bäras upp av ett subjekt, ty eljest skulle man nödgas anta att det funnes tankar som ingen tänkte, känslor som ingen kände, viljeakter som ingen ville. Såväl det föregående resonemanget om relationernas motsägelsefullhet som analysen av den omedelbara erfarenheten, som visar att tillvaron måste vara psykisk, pekar hän mot slutsatsen att det absoluta måste vara enhet och därtill ett enhetligt medvetande som i sig innefattar allt. Bradley vill dock icke tillskriva det absoluta personlighet, emedan en sådan enligt honom innebär ändlighet. Det absoluta är överpersonligt, och den absoluta verkligheten är dess erfarenhet.

I sista hand är det ändligheten, begränsningen och motsägelsefullheten hos fenomenvärlden som driver oss att gå utöver dess gräns och söka en vilopunkt i det absoluta. Bradley har emellertid en stark känsla av vår kunskaps ofullständighet och begränsning. Den verklighet på vilken fenomenvärlden visar hän kan endast högst ofullständigt fattas av vår kunskap. ”Jag har”, skriver Bradley, ”nödgats tala om filosofin som en tillfredsställelse av vad man skulle kunna kalla den mystiska sidan av vår natur, en tillfredsställelse som av vissa individualiteter icke kan ernås på annat sätt. Det kan måhända se ut som om jag menat att metafysikerna inviges i något, som är högre än det som folk i allmänhet kan komma i besittning av. En sådan uppfattning skulle dock vila på ett beklagligt missförstånd, nämligen på den vanföreställningen att det blotta förståndet är den högsta sidan av vår natur och på den felaktiga tanken att det intellektuella arbete som riktar sig på högre föremål därför är ett högre arbete ... Intet kall, ingen strävan erbjuder någon genväg till gudomen, och den väg som leder genom spekulation över de högsta sanningarna står icke över andra vägar. Det finns ingen synd som har så litet berättigande i filosofin som andligt högmod, hur benägen den än kan vara för sådant.” Från teoretisk synpunkt står visserligen filosofin högre än religionen, som rör sig med föreställningar vilkas väsen och giltighet den icke kritiskt prövat. Men ”såsom en strävan att uttrycka det godas fulla verklighet genom varje sida av vår tillvaro” står religionen högre.

VII

Den vetenskapliga världsbildens förändring

Ordet filosofi betydde, som vi erinrar oss, från början detsamma som vetenskap. Men även sedan filosofin och specialvetenskaperna fått skilda uppgifter, har givetvis alltid ett samband mellan dem blivit bestående, och just i våra dagar är det starkt och levande. Detta får icke uppfattas så att nutida filosofi skulle söka utgöra något slags komplement till specialvetenskapen och bygga metafysiska hypoteser om tillvarons innersta väsen, där deras vetande upphör. Om det är någon tendens som är modern filosofi främmande, så är det just denna. Sambandet består i stället däri att modern filosofi som sitt främsta arbetsfält ser - icke det material varmed specialvetenskaperna arbetar utan just *dessa vetenskaper själva.* Den studerar kritiskt de förutsättningar på vilka de bygger, analyserar de begrepp med vilkas hjälp de arbetar. Den tar alltså sin utgångspunkt i det aktuella vetenskapliga arbetet. När detta undergår genomgripande förändringar och beträder nya vägar, måste detta naturligtvis återverka på filosofin. Just i våra dagar synes den vetenskapliga världsbilden vara stadd i en förändring, så genomgripande att man sannolikt får gå tillbaka till den tid då de exakta naturvetenskaperna grundlades för att finna något motstycke. Kants kunskapskritik utgick från det dåtida vetenskapliga läget och framgick framför allt ur tänkandet över den fysikaliska världsbild som klarast och konsekventast utformats av Newton. Det nutida vetenskapliga läget är ett annat än på Kants tid. En av adertonhundratalets största andliga skapelser är *den kritiska historieforskningen,* som öppnar helt nya perspektiv. Vi har redan sett hur Windelband och Rickert uppställt som ett nytt arbetsprogram för filosofin att på den kritiska historieforskningen anlägga liknande synpunkter som Kant på naturforskningen, dvs. att klarlägga dess kunskapsteoretiska förutsättningar. Med ”historiefilosofi” i modern mening förstår man i allmänhet inte spekulativa försök att utgrunda historiens ”mening” utan en vetenskapskritisk strävan att analysera den historiska forskningens yttersta förutsättningar. Dess problem är alltså icke historien själv utan den historiska *vetenskapen.* Kant hade frågat: ”Hur är vetenskap möjlig?” och därvid menat den newtonska naturvetenskapen. Problemet för den moderna historiefilosofin kan formuleras så: ”Hur är historia som vetenskap möjlig?” Både historieforskare med filosofisk läggning - *Max Weber, Ernst Troeltsch, Karl Lamprecht,* för att nu blott nämna några namn - och historiskt orienterade filosofer har i våra ,dagar intensivt arbetat med detta problem.

Icke mindre betydelsefull är emellertid den förskjutning som den naturvetenskapliga världsbilden i våra dagar undergår. Ehuru det ännu synes för tidigt att söka ange dess hela innebörd, synes den i varje fall leda till en genomgripande revision av de exakta vetenskapernas grundbegrepp, sådana de utformades av Newton. Här kan det endast bli tal om några flyktiga antydningar.

Rum, tid och kausalitet är grundbegreppen i Newtons fysikaliska världsbild och står därför också i medelpunkten för Kants kunskapskritik. Det finns ett *absolut* och orörligt ”världsrum”, vari allt skeende försiggår, en *absolut,* likformigt framflytande ”världstid” och därför också en *absolut* rörelse. Det absoluta rummet och den absoluta tiden bildar så att säga den konstanta bakgrunden till det skiftande världsdramat. I

stort sett förblev denna uppfattning bestämmande för fysikens världsbild ända fram till *Einsteins relativitetsteori,* som först framlades 1905. Men bör lägga märke till att denna teori icke uppställdes på grundval av abstrakta spekulationer utan som slutsats ur vissa konkreta fysikaliska experiment - närmast försöken att bestämma ljusets hastighet med hjälp av roterande speglar - vilkas resultat icke syntes kunna förenas med den newtonska fysiken. Einsteins relativitetsteori innebär bl. a. att begreppen ”absolut rum” och ”absolut tid” blir ohållbara. Funnes det en allmän ”världstid”, skulle två skeenden på olika orter i rummet kunna försiggå samtidigt. Detta var också just vad man före Einstein antog. På ett sådant antagande var t. ex. Du Bois-Reymonds tanke om en ”världsformel” byggd, där man genom att sätta in olika värden på tiden skulle kunna räkna ut världsalltets tillstånd vid vilken uppgiven förfluten eller framtida tidpunkt som helst. Enligt relativitetsteorin förhåller det sig så att absolut samtidighet mellan skeenden på olika orter är otänkbar, emedan *tiden själv förändras med rummet.* Den är för att uttrycka det matematiskt en funktion av rummet. I stället för det tredimensionala rummet få vi ett fyrdimensionalt system med tiden som en fjärde koordinataxel (x, y, z, t). - En annan konsekvens av relativitetsteorin är att den gamla föreställningen om det *obegränsade* rummet måste uppges. Man skulle kunna säga att världsrymden enligt Einstein på en gång är begränsad och ändlös. För vår ingrodda tankevanor synes detta innebära en motsägelse. Möjligen kan man dock finna en avlägsen analogi i den bild som ofta återkommer i den populära litteraturen i hithörande ämne. Låt oss tänka att en varelse som endast har ett två-dimensionalt rum rör sig på ytan av ett klot. För denna varelse skulle klotets yta te sig obegränsad, eftersom den aldrig i *sin* värld nådde till ”världens ända”. Men för en varelse med tredimensional rumsuppfattning är klotet begränsat.

Om relativitetsteorin gett en ny syn på de gamla grundbegreppen rum och tid, erbjuder måhända från filosofisk synpunkt *den moderna atomfysikens* forskningar ett ännu större intresse. Ty därmed har den gamla mekanisk-kausala världsbilden raserats, den världsbild som ännu i slutet av förra seklet var allmänt accepterad och för vilken även Du Bois-Reymonds tanke, att all naturförklaring i sista hand innebär att ett förlopp reduceras på atomernas mekanik, ger ett klassiskt uttryck. Likväl är det kanske på sin plats att här särskilt varna för förhastade slutsatser. Det finns ett slags gottköpsmystik som gärna vill slå mynt av naturvetenskapens nyaste rön. Det är t.ex. högst tvivelaktigt om det gamla problemet om ”viljans frihet” därmed kommit i ett nytt läge. Och om den moderna atomfysiken upplöst materien i immateriella processer, som endast kan beskrivas i matematiska termer, så är detta visserligen ett grundskott mot materialismen i dess gamla robusta form men därför icke nödvändigt något argument till förmån för den spiritualistiska metafysiken.

Enligt den före den moderna atomfysiken härskande uppfattningen var alla förlopp i naturen *strängt determinerade;* de följde obevekliga, ”järnhårda” *naturlagar,* som det var vetenskapens uppgift att fastställa. Och de var strängt *kontinuerliga.* Naturen ”gör inga språng”, såsom man brukade uttrycka sig. På dessa principer baserade sig den uppfattningen att allt i naturen principiellt sett kunde *förutberäknas* med samma exakthet som t. ex. astronomin beräknar en sol- eller månförmörkelse.

Den moderna atomfysiken synes nödsakad att teoretiskt sett uppge båda dessa principer. Det betyder inte att de skulle vara värdelösa. De är approximativt riktiga, ja, för alla praktiska ändamål kan vi fortfarande - t. ex. vid naturve-

tenskapens tillämpning på tekniken - förfara *som om* de vore absolut riktiga. Men teoretiskt sett ställer sig saken annorlunda. Även här bör betonas att det icke är fråga om blott abstrakta spekulationer utan om resultat som nåtts genom empiriska forskningar.

Man har nämligen uppdagat processer i atomerna, som varken synes strängt determinerade eller kontinuerliga. Betyder detta att orsakslagen, denna fasta grundval för all hittillsvarande naturforskning, måste uppges? Nej, men av allt att döma måste den få en något annan innebörd än den gamla. Naturförloppen är i *stort sett* regelbundna, och som redan nämnts kan vi i praktiken alltjämt med fördel arbeta med fiktionen om "järnhårda" naturlagar. Men de elementära processer av vilka dessa förlopp sammansätts tycks till en viss grad obestämda och undandrar sig förutberäkning. Man är i modern vetenskap benägen att betrakta naturlagarna som uttryck för statistiska förhållanden. Vi kan vanligen icke förutsäga om den eller den enskilda människan under det kommande året skall dö, ingå äktenskap eller begå ett brott. Men tar man en folkgrupp på t. ex. en miljon människor, kan man med stor sannolikhet beräkna att så och så *många* människor i den kommer att dö, ingå äktenskap och begå brott. Man talar i statistiken om "de stora talens lag", som innebär att ehuru varje enskilt förlopp är oberäkneligt, likväl ett skeende som sammansätts av ett stort antal sådana kan beräknas med en sannolikhet som växer med antalet. Om jag slår tio miljoner tärningskast, så är med all sannolikhet en sjättedel av kasten sexor. På detta sätt synes man numera benägen att betrakta naturlagarna. Sir *James Jeans,* en känd engelsk vetenskapsman, uttrycker det på följande sätt: "Om vi betraktar den materiella världen såsom uppbyggd av smådelar, måste vi anta att dessa smådelar icke är strängt förutbestämda - eljest kan vi icke ernå full överensstämmelse med iakttagelsen. Rörelsen hos varje enskild smådel förefaller icke lyda någon som helst bestämd lag, ehuru rörelsen hos ett stort antal smådelar befinns lyda mycket bestämda lagar. I själva verket är det ur sådana statistiska lagar som naturens skenbara regelbundenhet framgår. Om vi sålunda endast håller oss till bilden med smådelar, måste vi ofelbart dra den slutsatsen att universum icke är strängt determinerat - någonstädes finns det luckor genom vilka nya formationer kan inträda i universum, ehuru vi icke vet varifrån de härflyter eller vad som förorsakar dem."

Jeans talar om "bilden med smådelar", men tillägger också att vi när vi söker göra oss en föreställning om det materiella universum inte har rätt att begränsa oss enbart till denna bild. Vid sidan av den är det en annan som synes dominera i modern fysik, nämligen bilden av universum som ett system av *vågrörelser.* "Ingendera bilden", skriver Jeans, "är oklanderlig, och det har så småningom blivit klart att den materiella världen består av något som icke adekvat kan beskrivas vare sig som vågor eller smådelar. Det är tydligen något som den mänskliga fantasin icke kan uppfatta i dess helhet, så att vad vi i bästa fall kan göra är att framställa det genom bilder, av vilka var och en innebär ett partiellt men också endast ett partiellt närmande till den absoluta sanningen."

Även om det som nämnts i det föregående ännu är för tidigt att göra några alltför bestämda uttalanden om den egentliga innebörden av den moderna fysikens omdaning av världsbilden, kan det knappast lida något tvivel om att man här måste tala om en verklig revolution. Liksom den newtonska världsbilden med sina mekaniska förlopp och stränga naturlagar ersatte den medeltida med

dess ”ockulta kvaliteter” håller den i sin tur på att ge plats för något varom man åtminstone kan säga att det icke liknar den mekaniska världsbilden. Världen ter sig mycket gåtfullare och mera okänd nu än för femtio år sedan. Spencers tanke att vetenskapen allt eftersom dess arbete fortskrider ständigt öppnar nya fönster mot det okända bekräftas här. Filosofin kan icke förbli oberörd av detta. Den måste på nytt ta upp problemet om sanning och verklighet, om den vetenskapliga begreppsbildningens natur och de yttersta grundbetingelserna för vår erfarenhet. Även de stora landvinningar som i våra dagar gjorts av psykologin och samhällsvetenskaperna öppnar nya arbetsfält för filosofin.

VII

Filosofin vid skiljevägen

Det kan icke vara någon uppgift för filosofins historia att söka fälla några värdeomdömen om filosofin av i dag eller ställa några prognoser. Här skall blott avslutningsvis några för nutida filosofi karakteristiska tendenser i korthet beröras.

När det filosofiska tänkandet först vaknade i Västerlandet, var dess fråga denna: ”Vad är världen?” Vad är dess ”yttersta grund” eller ”väsen”? Man ville nå fram till en avslutande *världsåskådning.* Och genom hela filosofins historia fortgår denna strävan att bilda sig en universell uppfattning om tillvaron. Specialvetenskaperna får sig efter hand sina egna områden anvisade och avgränsar sig därmed från filosofin, men alltjämt blir dennas uppgift att samla deras resultat till stora helhetsbilder.

Men knappt hade världsåskådningsproblemet eller *metafysiken* på allvar ställt sina frågor förrän ett annat stort problemkomplex, det *kunskapsteoretiska,* gjorde sig påmint. Världsåskådning måste ju vara en allomfattande *kunskap om* världen, och denna kunskap eftersträvar *sanning.* Hur förhåller sig nu den mänskliga kunskapen till sitt föremål? Är vår kunskap verkligen en bild av världen, och hur kan vi i så fall veta att det råder någon överensstämmelse mellan bild och verklighet? Eller är våra världsbilder en skapelse av vår tanke? Sådana och därmed besläktade frågor har överallt i det föregående mött oss.

Men människans situation i världen är sådan att hon inte kan nöja sig bara med att stå som åskådare. Eller om hon beslutar sig för att inta denna hållning, så är själva detta beslut ett ställningstagande. Även en så kontemplativt lagd filosof som Spinoza har ju kallat sitt filosofiska huvudarbete *etik.* Människan såsom kulturvarelse lever i en värld där det kämpas om *värden,* där det talas om gott och ont, om rätt och orätt, skönt och fult, heligt och profant. Själva värderingarna skiftar med tider, kulturer, samhällsförhållanden, individualiteter, men värderingsformerna tycks bestå. Varpå grundar sig deras anspråk på *giltighet?* Finns det objektiva värden, och hur skall de i så fall kunna motiveras? Ända sedan sofisternas dagar har sådana frågor uppställts och behandlats i filosofin, och de är, som vi sett, just utmärkande för mycken modern filosofi. Filo-

sofin har sökt ge oss icke blott världsåskådning utan även *livsåskådning,* och kampen för en hållbar livsåskådning har fortgått genom tiderna. Filosofin har inte bara sysslat med metafysik och kunskapsteori utan även med etik, estetik, religionsfilosofi.

Men med allt detta har filosofin alltjämt velat vara *vetenskap,* ja, som det gamla uttrycket lyder, ”vetenskapernas vetenskap”. Förebilden för den klassiska metafysiken var just den exakta vetenskapen, och strävan att ge filosofin ”den sicheren Gang einer Wissenschaft”, såsom Kant uttryckte sig, har varit en bestående tendens genom hela filosofins historia. Man kan visserligen både i äldre och nyare filosofi anföra många exempel på antiintellektualistiska tendenser, som för filosofin tar helt andra möjligheter i anspråk än dem som vetenskapen arbetar med - de må nu kallas ”intuition”, ”intellektuell åskådning” eller ”fysionomisk takt”. Men gentemot sådana, även och kanske icke minst i vår tid förefintliga tendenser har filosofin dock alltid på nytt erinrat sig att dess namn betyder vetenskap, begreppsmässigt vetande, som kan meddelas andra och att den icke kan uppge detta anspråk utan att uppge något för den omistligt.

Filosofin har alltså 1) sökt att ge *världsåskådning och livsåskådning och* 2) därvid likväl velat vara ren *vetenskap.* Om dessa båda anspråk sammanställs, innebär det att filosofin gör anspråk på att uppställa *en vetenskaplig världs- och livsåskådning.*

Flertalet människor torde väl alltjämt också tämligen okritiskt acceptera en sådan tanke. Men det skulle ju i och för sig kunna tänkas att dessa båda anspråk vore oförenliga. Kanske kunde det förhålla sig så att vetenskap aldrig kan bli världs- och livsåskådning och att världs- och livsåskådning aldrig kan bli vetenskap. Att själva ordsammanställningen ”vetenskaplig världsåskådning” vore en motsägelse ungefär på samma sätt som ”en kvadratisk cirkel”. Filosofin skulle i så fall stå som Herakles vid skiljevägen. Den finge uppge ettdera anspråket. Den finge alltså fasthålla vid att ge en världs- och livsåskådning med uppgivande av anspråket på att vara vetenskap eller fasthålla vid kravet att vara vetenskap med uppgivande av det förra kravet.

Detta är också just vad dominerande riktningar i nutida filosofi med bestämdhet hävdar. Vill filosofin vara ren vetenskap, kan den inte ge oss någon världsåskådning. Metafysik som *vetenskap* är otänkbar. Därför faller den utanför den vetenskapliga filosofins domäner. Detta behöver icke betyda att man avvisar ”det metafysiska behovet” såsom illegitimt. Men det betyder att man hänvisar det till andra livsområden än vetenskapens. En metafysik med vetenskapliga anspråk måste för alltid höra historien till. Och detsamma gäller om sammanställningen ”vetenskaplig livsåskådning”. Den är en självmotsägelse. Och förkastelsedomen över ”vetenskaplig metafysik” och ”vetenskaplig livsåskådning” drabbar dessa i alla former. Den går sålunda lika mycket ut över den materialistiska metafysiken, som antar att verkligheten i sista hand är något kroppsligt, som över den idealistiska, som däri ser något andligt.

Varför så? På olika vägar anser man sig i nutida filosofiska riktningar kunna påvisa att hela den metafysiska problemställningen vid en närmare analys upplöser sig i sken och motsägelse. Metafysiken tar ut en del av erfarenheten – t. ex.

det andliga - och låter denna representera det hela. Den ”besvarar frågan om vad verklighet är med att hänvisa på något visst verkligt. Denna grundläggande förväxling föreligger i allt vad metafysik heter. Från frågeställningens synpunkt betyder det nämligen icke någon så stor skillnad om man med de äldsta grekiska filosoferna låter denna ’verkliga’ verklighet vara vatten eller eld, eller om man låter verklighetens väsen vara av själslig natur. Utförandet kan måhända bidra till att dölja detta förhållande, men även om den mest förfinade idealistiska metafysik gäller det att den i sättet att ställa problemet företer en analogi med de nyss behandlade formerna av metafysik och lider av samma grundfel som de.” Likaså anser man sig genom en analys av de s. k. värdeomdömena kunna påvisa att dessa inte ger någon teoretisk kunskap. Men i alla livsåskådningar måste ju sådana värdeomdömen ingå som ett väsentligt element.

Sådana i nutida filosofi förhärskande tendenser att utmönstra metafysik och livsåskådningsproblem ur den vetenskapliga filosofin måste ju ha konsekvenser av ganska revolutionerande innebörd. De betyder att filosofin såsom vetenskap måste avstå från många av sina gamla stolta aspirationer. I första ögonblicket kan det kanske se ut som om de rent av betydde att filosofin såsom vetenskap bleve arbetslös. Ty kan den enligt sakens natur icke ställa upp någon världsåskådning, vilka uppgifter kan den då ha?

Som endast en förlägenhetsutväg måste man beteckna strävan att för att rädda filosofins existens såsom vetenskap förvisa den själv till specialvetenskapernas område, närmast då genom att låta den gå restlöst upp i psykologi och samhällsvetenskap. Därmed kan man visserligen bevara dess vetenskapliga karaktär, men för priset av att man berövar den allt som skulle kunna ge den rätt att kalla sig filosofi. Psykologin har visserligen en gång räknats som en gren av filosofin och historiskt sett senast emanciperat sig från denna. Men i våra dagar är den en fullt utvecklad specialvetenskap, och principiellt sett finns ingen anledning att anse den stå i ett närmare förhållande till filosofin än t. ex. fysiken eller historien.

Det återstår alltså intet *särskilt område* av verkligheten som kunde utgöra filosofins arbetsfält. Har den då förlorat sitt existensberättigande, sedan verkligheten skiftats ut mellan fackvetenskaperna? Slutar filosofins historia i våra dagar med filosofins eget självmord på samma sätt som ”världsprocessen” enligt E. v. Hartmann måste sluta?

Långt därifrån. Om den vetenskapliga filosofin inte kan uppställa någon världsåskådning, har den likväl viktiga och centrala uppgifter, som inte kan falla inom någon specialvetenskap. Filosofin bibehåller sin universalistiska prägel, sin inriktning på det allmänna, den kan alltjämt kallas ”vetenskapernas vetenskap”, om än i annan betydelse än den gamla. Den blir nämligen *vetenskapen om de yttersta logiska förutsättningarna för den vetenskapliga kunskapen.* Dess metod är därvid framför allt *begreppsanalysen.*

Specialvetenskaperna övertar delvis okritiskt sina begrepp från ”sunda förnuftet”, delvis uppställer de själva nya sådana. Begreppsanalysen söker fastställa deras närmare innebörd och logiska hållbarhet. Sådana begrepp är t. ex. tid, rum, förändring, kausalitet, verklighet, värde, gott, rätt, plikt, jaget, medvetandet, känslan, viljan. Ibland visar det sig därvid att sådana begrepp blir självmotsägande eller meningslösa. Detta är t. ex. enligt den s. k. Uppsalaskolan

hos oss, som kanske mest exklusivt men ingalunda ensam representerar de här antydda tendenserna, fallet med ett sådant begrepp som ”världen” (som helhet), vilket ingår i sammanställningen ”världsåskådning”. Därför blir alla sådana omdömen som om världens oändlighet eller ändlighet meningslösa. Värdebegrepp tillägger enligt samma riktning heller icke sitt föremål någon verklighetsbestämning, vilket gör tanken på en objektiv värdering ohållbar.

Medan filosofin i denna mening håller sig till erfarenheten utan att såsom metafysiken söka någon annan och högre verklighet bortom denna, bevarar den en nära kontakt med specialvetenskaperna, men icke för att göra någon syntes av dem eller komplettera deras vetande med spekulativa hypoteser utan för att klarlägga de principer på vilka de bygger. Detta betyder bl. a. att *logiken* i den moderna filosofiska forskningen tillmäts en mycket central ställning. I äldre tid har man i regel ansett att logiken, sådan den utformades av Aristoteles och hans efterföljare, var en i sig sluten vetenskap, vartill knappast något mer fanns att tillägga. Den nutida logiken har radikalt brutit med detta betraktelsesätt, som ännu omfattades av Kant. Den har utvecklat helt nya och exaktare metoder och använder sig därvid stundom av ett symbolspråk som erinrar om matematikens. Strävan att ge logiken matematisk form, att utveckla den till en vetenskap efter matematiken som förebild, att slå en brygga över från matematiken till logiken är i själva verket det utmärkande för den moderna s.k. logistiken. Redan hos Leibniz möter oss som vi sett tanken om en *scientia generalis,* en universalvetenskap eller ett ”tankealfabet”, som skulle göra det möjligt att ur ett relativt fåtal element utveckla vårt vetande till ett systematiskt helt. Men det är först i vår tid som denna idé blivit fruktbar. Namn som Frege, Wittgenstein, Carnap betecknar milstolpar i utvecklingen av den moderna logiken. Men det är framför allt *Bertrand Russell* (f. 1873) som i detta samband bör nämnas. Enligt mångas mening är han nutidens främste filosof. I varje fall är han den främste representanten för den filosofiska riktning som stundom kallas den ”logiska empirismen” eller ”nypositivismen”, stundom ”den logiska analysens teori”.

Russell är ”filosof” både i ordets klassiska betydelse av en man som ägnar sitt liv åt de stora problemen och söker tillämpa sitt tänkande på sin tids brännande moraliska, religiösa, sociala och politiska problem och i ordets moderna fackmässig-vetenskapliga mening. Hans mångsidighet är i vår tid med dess av fackvetenskapernas utveckling betingade specialisering nästan enastående. En stor internationell läsekrets har han uppnått med sina många (till största delen även till vårt språk översatta) populära arbeten, präglade av en klarhet, ett skarpsinne och en spiritualitet som förskaffat honom namnet ”Voltaires arvtagare”. Det levande intresse han visat för dagsfrågorna har likväl icke hindrat honom från att göra en insats av bestående värde i den vetenskapliga filosofin. Hans huvudarbete på detta område torde vara *Principia Mathematica I-III* (1910-13), tillkommet i samarbete med en annan av vår tids stora tänkare *Alfred North Whitehead (f.* 1861). Det torde alltjämt räknas som ett av detta århundrades mest betydande vetenskapliga verk och har betecknats som ett motstycke till Newtons *Principia.* Russells tänkande har genomgått flera olika utvecklingsskeden och har karaktären av en aldrig avslutad process. Man kan därför visserligen hos honom tala om en bestämd riktning men icke om något definitivt ”system”. Den bästa framställningen av Russells filosofi i dess (hittills) senaste fas är hans till svenska översatta arbete *Den mänskliga kunskapen* (Human Knowledge - Its Scope and Limits, 1949).

Att söka ge en sammanfattning av Russells filosofi i dess växlande skeden skulle falla utom ramen för denna bok. Här skall blott några karakteristiska drag antydas.

Russell är en arvtagare av den stora *empiristiska* tradition vars främsta namn i engelskt tänkande är Locke, Berkeley och framför allt Hume. Men därjämte har hans filosofi starkt influerats av djupgående studier i matematikens och de exakta vetenskapernas logik. Det är ingen tillfällighet att Leibniz är den klassiska tänkaren i vars tankegångar han djupast trängt in. Man skulle kunna beteckna hans filosofi som en syntes mellan empirism och rationalism, ehuru i en helt annan mening än Kants, till vilken han intar en bestämt avvisande hållning.

Varpå grundar sig de matematiska satsernas visshet? Detta var en fråga som redan tidigt sysselsatte Russell. I en självbiografisk skiss berättar han att han då han som elvaåring började studera Euklides, erfor en stark besvikelse över att man måste godta axiomen såsom ”självklara” sanningar, som icke kunde bevisas. *Varför* är de då sanna? I den klassiska filosofin möter oss två svar på denna fråga. Enligt empirismen är axiomen generaliseringar ur erfarenheten, och hela matematiken är alltså ytterst en erfarenhetsvetenskap. Att 5 + 7 är i 12 beror helt enkelt på att vi alltid iakttagit att så är förhållandet och aldrig funnit något undantag från denna regel. Enligt Kant är de matematiska satserna uttryck för våra kunskapsformer, de syntetiska former i vilka vi inordnar vår kunskaps innehåll. De är därför uttryck för vår kunskaps sätt att bearbeta verkligheten men icke för några egenskaper hos verkligheten själv. Intet av dessa svar kunde tillfredsställa Russell. Den uppfattning till vilken han arbetar sig fram är att de matematiska satserna är ”sanna” därför att de i grunden är tavtologier eller att matematiken, annorlunda uttryckt, själv är en gren av logiken. Att 5 + 7 är 12 är icke mera ”mystiskt” än att en meter alltid är - tio decimeter. (Vi har nämligen definierat den så.) De invecklade och svårtillgängliga tankegångar med vilka Russell söker visa att det förhåller sig så kan här inte närmare beröras, men konsekvenserna av dem är från filosofisk synpunkt revolutionerande. De innebär bl. a. ”att matematiken detroniseras från den upphöjda ställning den intagit sedan Pythagoras’ och Platons tid, och att de fördomar mot empirismen skingras som berott därpå. Det är visserligen sant att matematiken icke erhåller sin kunskap genom induktion ur erfarenheten. Skälet till att vi anser att 2 och 2 är 4, är icke det att vi genom iakttagelse så ofta funnit att ett par och ett par tillsammans bildar en kvartett. I denna mening kan man alltjämt säga att den matematiska kunskapen icke är empirisk. Men den är heller icke någon kunskap a priori om världen. Den är i själva verket blott en verbal kunskap. ’3’ betyder ’2 + 1’ och ’4’ betyder ’3+ 1’. Därav följer (ehuru beviset är långt) att ’4’ betyder detsamma som ’2 + 2’. På så sätt försvinner det mystiska skimmer som omgett den matematiska kunskapen. Den är genomgående av samma natur som den ’stora sanningen’ att det går tio decimeter på en meter.”

Hur mycket Russell än ägnat sig åt den logiska analysen och åt att klarlägga sambandet mellan matematik och logik, har detta likväl för honom aldrig varit självändamål. Grundproblemet är för honom det kunskapsteoretiska: Hur förhåller sig vår kunskap om verkligheten till verkligheten själv och vilka slutsatser kan vi dra om verklighetens beskaffenhet ur kunskapsteorin? Med Berkeley och Hume anser Russell att vår enda omedelbara kunskapskälla är förnimmelserna men bestrider Berkeleys påstående att detta skulle betyda att verkligheten är av *psykisk* natur. Den består av ”skeenden” bland vilka somliga har den egenskapen att vara medvetna, men som i och för sig varken är psykiska eller fysiska. Denna ”neutrala monism”

gör alltså front både mot den metafysiska idealismen och den metafysiska materialismen.

Kravet på absolut visshet var den unge Russells stora filosofiska patos. En mild och resignerad skepsis, som blott rör sig med olika grader av sannolikhet, är hans (hittills) sista ord i denna fråga. I sitt ovannämnda kunskapsteoretiska arbete kommer han bl.a. till den slutsatsen att all vetenskaplig kunskap om världen ytterst bygger på vissa grundläggande antaganden eller ”postulat”. Eftersom dessa postulat själva är förutsättningar för erfarenheten, kan de inte härledas ur denna. ”I denna mening måste man medge att empirismen som kunskapsteori har visat sig inadekvat, ehuru i mindre utsträckning än någon annan tidigare kunskapsteori.” Postulaten är inte uttryck för någon absolut sanning utan för den högsta form av sannolikhet till vilken vi kan nå. Bestrider man deras giltighet, blir all kunskap omöjlig, och blott en radikal skepticism eller rättare en kunskapsteoretisk nihilism återstår. Därför är all mänsklig kunskap ”osäker, inexakt och fragmentarisk”. För Russell blir denna sats likväl inte uttryck för någon ”vetenskapens bankruttförklaring” eller någon förevändning att ta sin tillflykt till den religiösa mystiken. Även om vetenskapen aldrig kan nå annat än sannolika resultat, så visar sig dock värdet av dem i hela deras betydelse för vårt liv.

För den traditionella uppfattningen av filosofin kan de förhärskande antimetafysiska tendenserna synas innebära en degradering av dess ställning. Filosofins uppgift blir varken att bringa nya erfarenhetsfakta i dagen eller att föra oss till de höga rymder dit tro och aning gärna vill fly. Den har snarare att slipa de redskap med vilka specialvetenskaperna arbetar. Men filosofin steg ju själv en gång fram genom en reningsprocess från mytologiska eller halvt mytologiska tänkesätt, och dess nya hållning är att betrakta som ett avgörande steg längre i samma riktning. Den vill göra en strängare boskillnad, som ger vårt vetande vad det tillhör men heller icke mer. - För övrigt bör anmärkas att detta icke innebär att man utan vidare förvisar de stora klassiska metafysiska systemen till mänsklighetens museum. Även om man måste förkasta dem som världsåskådningar med vetenskapliga anspråk, betyder detta icke att de ej skulle rymma tankemotiv som måste tas upp igen och kan visa sig ytterst fruktbara för nutidstänkandet. Filosofins historia kan därför alltjämt erbjuda ett rikt material för den filosofiska forskningen av i dag.

Huruvida de antimetafysiska tendenserna betecknar en *definitiv* vändpunkt i den filosofiska utvecklingen är här icke rätta platsen att uttala sig om. Det vore säkerligen oriktigt att beteckna avståndstagandet från metafysiken såsom utmärkande för nutidstänkandet över huvud. I många nutida filosofiska strömningar har metafysiken tvärtom upplevt en kraftig renässans. Det gäller inte bara om den katolska s. k. nythomismen - en mycket livskraftig strömning särskilt i det franska nutidstänkandet - utan även om mera fristående tänkare såsom *Whitehead,* Russells förut nämnde medarbetare, *Nicolai Hartmann och* många andra. Även Russell själv är i viss mening metafysiker och delar i varje fall icke den uppfattningen att metafysik är ett ”finare slag av vidskepelse”. Men vare sig den antimetafysiska eller den metafysiska tendensen i nutiden kommer att avgå med seger, så är en sak säker - det filosofiska arbetet i nutiden är lika intensivt som någonsin förr och ett betydelsefullt element i nutidskulturen. Och de stora tänkares tankar som vi här dröjt vid representerar allt-

jämt andliga värden som vi inte har råd att undvara. De är inga milstolpar som vi en gång för alla passerat och icke längre behöver bekymra oss om. De tillhör det ”levande förflutna”, de är ett omistligt element i vårt västerländska kulturarv. Och de är levande makter i samtiden, en kämpande arme som skrider fram, t. o. m. om de (för att erinra om en vacker bild av Guyau) stundom likt trötta soldater sover under marschen.

DEL V FILOSOFIN I NUTIDEN

av professor Knut Erik Tranöy

Inledning

När man skall ge en skildring av nutida filosofi är det en fördel att själv vara filosof. Den som inte är det kommer lätt att sakna den levande kontakten med ämnet och problemen. Men fyller man detta krav, innebär det att man själv är part i målet och ingår som ett led i vad man skall skildra. Ingen kan i våra dagar vara ”universal-filosof” i den meningen att han skulle vara lika förtrogen med och sympatiskt inställd till samtliga filosofiska riktningar i tiden. En av förutsättningarna för uppgiftens lösning är att den inte sker på samma sätt som då det är fråga om andra filosofihistoriska uppgifter, där avståndet i tiden i alla fall ger möjligheter till större objektivitet. Självfallet förhåller det sig så i all historieskrivning, att historikerns egna åsikter och ståndpunkter färgar hans framställning och begränsar möjligheterna till objektivitet. Men lika tydligt är det att nutidshistoria i detta avseende erbjuder speciellt svåra problem. Den som vill skriva om sin egen samtids filosofi får emellertid på ett särskilt sätt känning av detta problem. Den som skriver politisk historia behöver inte själv vara politiker; han bör nog inte ens vara det, om han skriver om den politiska utvecklingen i sin egen tid. Den som skriver om nutidskonst är vanligen inte och behöver heller inte vara utövande konstnär. Men det förefaller svårare att tänka sig att den som skall skriva om sin egen samtids ide- och tankeliv inte själv skulle vara ”utövande tänkare”. Det vanliga är också att filosoferna i motsats till en del andra kulturellt skapande grupper i samhället skriver sin egen historia.

Att det förhåller sig så tycks man inte alltid förstå, och bristande insikt härom resulterar gärna i falska pretentioner: Man ställer krav på objektivitet som i radikal mening är omöjliga att uppfylla. Alternativet är inte en ohämmad subjektivitet; man får lov att redovisa sin egen ståndpunkt och sedan söka gå till väga med så stor saklighet och inlevelse som möjligt. Därför bör det redan här sägas att författaren till detta kapitel själv betraktar sig som en av de s. k. analytiska filosoferna.

Svaret på frågan vart vår väg leder kan lika litet i filosofin som på andra områden uppskjutas tills vi ”kommit fram”. Den historiska utvecklingen är kontinuerlig. När den upphört finns det heller inte längre någon möjlighet till historieskrivning. Den påtvungna subjektivitetens villkor upphäver därför inte behovet och nyttan av att filosoferna själva försöker att se och förstå det samtidstänkande vari de själva ofelbart ingår som ett led. Det måste vara dem tillåtet att försöka - men själva bör de vara på det klara med vad försöket innebär. Att försöket görs kan vara lika nödvändigt för dem själva som för deras samtida.

Två drag synes känneteckna filosofin i vår egen tid jämförd med äldre skeden: bredd och intensitet. Med ”bredd” menar jag först och främst variationsbredd, artrikedom. Äldre perioder har knappast haft ett så stort urval filosofiska problem och teorier, synpunkter och riktningar som vår egen tid att erbjuda den filosofiskt intresserade. I historiskt perspektiv förefaller det som om äldre perioder i högre grad än vår kännetecknades av att någon viss riktning eller vissa problemkomplex så att säga behärskat tiden. Den filosofiska utvecklingen sker genom att motiv och riktningar avlöser varandra, genom att en ny tid utgår från kritik av den närmast föregående tidens filosofi. De engelska empiristerna (Locke, Berkeley, Hume) kritiserar och tar avstånd från rationalisterna på kontinenten; Locke, Berkeley och Hume är som trappsteg på samma trappa; Kant söker komma förbi Hume. Andra traditioner visar en liknande kontinuitet på den europeiska kontinenten. Däremot är parallella och samtidiga utvecklingslinjer inte så påfallande. I vår egen tid åter är de parallella linjerna ett frapperande drag i bilden. I vår tid kan vi i varje fall utan större svårighet klart skilja mellan *fem* olika huvudriktningar.

2) De s. k. *analytiska filosoferna* finner vi först och främst i England, Amerika, Australien och Skandinavien. Som en grupp betraktade är de inbördes mycket olika varandra. 2) *Fenomenologerna,* som heller inte är någon homogen grupp, är särskilt på den europeiska kontinenten och numera även i Amerika en markant företeelse. 3) *Existentialisterna,* även de först och främst i Tyskland och Frankrike, kan utan svårighet särskiljas från de övriga även om det är svårt att bestämt säga vad som är det gemensamma för dem. Alla dessa tre riktningar kännetecknas av en rik inre variation, delvis också av inre motsättningar. De båda övriga riktningarna, 4) *marxismen* och 5) *nythomismen,* är kanske var för sig mera enhetliga än de tre förut nämnda, och orsakerna till att så är fallet är heller inte så olika varandra. Inbördes står de i skarp motsättning, men båda har de en inre icke-filosofisk intressegemenskap, som inom vardera gruppen förenar anhängarna: bland marxisterna (de dialektiska materialisterna) råder en politisk, bland nythomisterna en religiös intressegemenskap. Och till en viss grad kan man inom vardera gruppen tala om ”ortodoxi”, en användning av begreppet som torde vara försvarlig utan att man därför behöver tillgripa föreställningar om trostvång och konfessionsplikt.

Detta är fem huvudriktningar i vår samtids filosofi; det finns andra, som vi här inte nämnt och som andra författare kanske skulle ha medtagit. Men redan detta är nog för att stödja vår tes om variationsbredd och artrikedom.

Vilken eller vilka av dessa är då mest karaktäristiska för vår tid? Möjligen är det försvarligt att säga att den eller de mest ”moderna” filosofiska riktningarna

bör sökas bland de tre förstnämnda. Här är den obrutna filosofihistoriska kontinuiteten starkast; här är kontakten med vad som sker i filosofi, konst och vetenskap i övrigt starkast och mest direkt. Men det bör stå klart att en sådan fråga i och för sig inte är särskilt fruktbar. Man kan just inte göra stort mer än att peka på rikedomen och tillägga att det, även om det finns flytande övergångar på flera punkter mellan en riktning och en annan, tycks vara karaktäristiskt att dessa riktningar i stort sett rör sig parallellt, vid sidan av varandra - delvis med föga kontakt och förståelse de olika riktningarna emellan, delvis rent av i direkt strid mot och konkurrens mellan varandra.

Även i en annan mening företer vår tids filosofi rika variationer: i valet av ämnen och problem. Filosofin har knappast förlorat terräng till specialvetenskaperna; tvärtom öppnas ständigt nya områden för filosofisk forskning. Det synes förhålla sig så att antalet problem av filosofiskt intresse ökas i takt med framstegen inom specialvetenskaperna: filosofin har alltid haft några av sina mest fruktbara problemområden i vetenskapernas gränsland. Detta visar sig i vår tid med särskild tydlighet i den del av kunskapsteorin som i England gärna kallas *philosophy of science,* vetenskapsteori, både på systematisk och historisk grundval. Samtidigt är logiken den filosofiska disciplin - eller den filosofiskt relevanta disciplin - som på de senaste 50 - 60 åren genomgått den mest drastiska utvecklingen, en utveckling som vidgat filosofins kontaktyta, å ena sidan mot matematiken, å den andra mot språkforskningen (lingvistiken).

Men även utanför de områden som direkt berörs av den vetenskapliga utvecklingen vidgar filosofin sitt arbetsfält. I korthet kan man säga att existentialister och fenomenologer söker göra den icke-vetenskapliga mänskliga erfarenheten tillgänglig för filosofisk behandling. Särskilt har existentialisterna gjort våra mera allmänmänskliga erfarenheter till föremål för djuplodande och systematisk vetenskaplig reflexion. Därtill kommer att de traditionella filosofiska disciplinerna - kunskapsteorin, etiken, estetiken och, särskilt de senaste tio åren, metafysiken - är lika vitala som någonsin förr. Det andra frapperande draget i vår tids filosofi är intensiteten i det filosofiska arbetet. Den kan mätas på olika sätt: alla mätningsmetoder skall troligen kunna konstatera en ökning i ett accelererat tempo. Antalet filosofer av facket (professorer, lärare och filosofiska forskare) är i ständigt stigande, och detta såsom det synes i alla länder. Antalet publikationer (tidskrifter och böcker) växer i ett så hastigt tempo att fackmännen även på detta område för länge sedan uppgett hoppet att ens kunna få en flyktig överblick. Den bildade lekmannens stora intresse för filosofi kan inregistreras bl. a. i försäljningen av filosofiska billighetsböcker. Filosofin tycks alls icke ha förlorat sin prestige hos representanterna för de övriga vetenskaperna. Något objektivt mått på detta intresse lär väl inte finnas, men filosoferna själva märker det vid sin kontakt med kolleger i andra fack. Våra universitet bygger alltjämt ut sina filosofiska institut; det råder en ökad efterfrågan på undervisning i filosofi i de högre skolorna.

När man talar om filosofins ställning i vår egen tid, kan man därför också säga att intresset för detta ämne, behovet av filosofi, alls inte tycks vara mindre än förr, ja, kanske snarare större. Och detta kan man finna anmärkningsvärt i en epok som också kännetecknas av två andra drag: för det första därav att det råder en skarpare gränsskillnad mellan filosofin och specialvetenskaperna än i äldre tider; för det andra av att vetenskaperna, och kanske särskilt de exakta vetenskaperna, synes åtnjuta större anseende än någonsin förr.

Kanske kan man också säga att alla dessa fem huvudriktningar är tidstypiska så till vida som de i mer eller mindre utpräglad grad växt fram ur kriser och omvälvningar vid det tjugonde århundradets början. Dessa kriser framträder på de mest skilda områden.

Den *analytiska filosofin* (och fenomenologin) har sina rötter i kriser i det mänskliga kunskapslivet. Både fysik och matematik befinner sig vid porten till vårt eget århundrade på många sätt i kris och uppbrott. Och på samma gång som uppbrottet representerar revolutionerande landvinningar (Einstein), efterlämnar det också djupgående och oroande tvivel på möjligheten av någon säker mänsklig kunskap. Den analytiska filosofin, en riktning som har sina filosofiska rötter hos tänkare som Hume och Mill, växer delvis fram ur en nära kontakt med utvecklingen inom den teoretiska fysiken och matematiken och präglades därav ännu mer i sin begynnelse än fallet är i dag. 1920- och 1930-årens logiska positivister drömde om en ”enhetsvetenskap”, som skulle förena alla vetenskaper på en gemensam grundval. Det var naturvetenskapen, och först och främst fysiken som var den idealiska förebilden, och filosofin som skulle visa vägen till föreningen.

Fenomenologin, som också har rötter i fysikens och filosofins kunskapsteoretiska ”kris”, är till sin upprinnelse hos Husserl först och främst knuten till matematiken. Husserl frapperades av våra matematiska kunskapers egenart såsom något som är omedelbart givet för den mänskliga medvetenheten oberoende av erfarenheten genom sinnena. Här fann han idealet för en säker mänsklig kunskap, ett ideal som i princip skulle göras gällande för alla objekt för vår kunskap. Husserl ville övervinna ”krisen i de europeiska vetenskaperna”; de gamla vetenskaperna, som nu tycktes skakade i sina grundvalar, skulle återuppbyggas på säkrare grundval.

Existentialismen står filosofihistoriskt sett i samband med Kierkegaard, Schopenhauer och Nietzsche. Men vi kan knappast förstå dess resonans, dess utbredning och karaktäristiska form i vår tid utan att se den mot bakgrunden av de mest drastiska och upprivande händelserna i det tjugonde århundradet: de båda världskrigen och de sociala omvälvningar som följde på dem. Det är tanken på människan själv, hennes villkor, möjligheter och ställning i förhållande till religion, politik, historia, vetenskap och medmänniskor, som är dess centrala motiv.

Den marxistiska dialektiska materialismen är ur filosofihistorisk synvinkel en riktning som distanserats av den idéhistoriska utvecklingen. Att den likafullt är en av vår tids huvudriktningar står i samband med historiska händelser av ekonomisk och politisk art. Den ryska revolutionen 1917 och den nya politiska makt, som växte fram i Sovjet och senare i Kina, har gett den dialektiska materialismen som filosofi livsmöjligheter och maktmedel som den kanske eljest inte skulle haft. I denna mening har samtidens marxistiska filosofi sin förankring i vissa politiska, ekonomiska och nationella frigörelserörelser, som på ett så avgjort sätt tillhör det tjugonde århundradet.

Något liknande gäller om *nythomismen.* Den är delvis en produkt av en uttrycklig önskan hos den katolska kyrkan att skapa en tidsenlig filosofi, och den har hela tiden haft stöd av den katolska kyrkan. Den representerar denna kyrkas försök att följa med på den filosofiska fronten, mindre genom att vända sig mot framtiden än genom att söka återuppliva Thomas av Aquinos filosofi, den dominerande riktningen under den period som den katolska kyrkan betraktar som sin

filosofiska storhetstid. Den kris som här hotade var från kyrkans synpunkt den filosofiska sekulariseringen. Det är svårt för en utomstående att tro att nythomismen utan detta stöd skulle ha uppnått en så dominerande ställning i katolskt tänkande.

Att, som vi här gjort, tala om fem filosofiska huvudriktningar är på många sätt en otillbörlig förenkling. Men de aktivt engagerade filosoferna likaväl som den filosofiskt intresserade lekmannen upplever ofta själv dessa åtskillnader mellan riktningar såsom klart markerade, ja, i vissa fall såsom oöverstigliga klyftor. Från deltagarnas synpunkt kan rikedomen framträda som radikala motsatsförhållanden, och det är först på de allra senaste åren som det synes ha uppstått en jordmån för systematiska försök till närmanden och förståelse mellan riktningarna. Det står likväl fast att ett av de mest i ögonen fallande dragen i ig6o-talets filosofi icke är likriktning och enhet, utan en mångfald som rymmer både rika variationer och spänningar mellan motsättningar.

Analytisk filosofi

1. Historisk bakgrund

2.

Termen ”analytisk filosofi” används här för att beteckna en grupp delvis mycket olika teorier, synpunkter och riktningar.

Denna gemensamma beteckning skulle förlora sitt berättigande, om dessa riktningar inte också hade något väsentligt gemensamt. Det har de, även om det är svårt att klart och skarpt ange vad detta är. Man kan säga att vad som förenar de analytiska filosoferna är en kritisk-analytisk och vetenskaplig hållning till de filosofiska problemen. De är skeptiska inför spekulation och okritisk tillämpning av begrepp och uppställande av teorier. Kanske är det en överdrift, men det kan ha ett visst fog för sig att säga att det är lika viktigt för dem att klargöra för att därmed förstå de filosofiska problemen som det är att försöka lösa dem.

Bakom denna hållning ligger delvis tron att det är ett vågspel att försöka besvara en fråga, om man inte förstått den. Men den har också samband med en syn på filosofin själv: det är karaktäristiskt för många filosofiska problem att de *icke* har någon lösning i samma mening som vetenskapliga problem har det. Men de är likafullt viktiga problem. En central uppgift för filosofin är därför att hålla sådana problem levande - genom att ständigt tänka igenom dem från nya tiders förutsättningar. ”Ett oreflekterat liv är icke värt att leva.” Möjligheten för filosofin att göra framsteg är knuten till våra förutsättningar att i första hand förstå problemen.

En väsentlig del av den historiska bakgrunden till den analytiska filosofin är den engelska empirismen, särskilt George Berkeley, David Hume och J. S. Mill. Men riktningen stod också i intimt samband med utvecklingen i vår tids

naturvetenskap och matematik. Hume var den förste som påvisade att naturlagarna i princip och till följd av sin egenart måste vara osäkra. De uttrycker sannolikheter (hypoteser) men inga absoluta sanningar. Naturvetenskapsmän som *Henri Poincaré* (död 1912) och *Ernst Mach* (död 1916) förde denna kritiska analys vidare och konkretiserade sambandet mellan fysiken och de filosofiska problemen. *Einsteins* relativitetsteorier (1905 - 13) och den nya kvantfysiken visade så att säga i praktiken att den klassiska newtonska fysiken inte utan vidare var omöjlig att vederlägga och ”osårbar”. Det inträder - skulle man kunna säga - en kris i naturvetenskapernas och särskilt i fysikens syn på sig själv och förhållandet till fundamentala naturfilosofiska och kunskapsteoretiska problem.

I matematiken försiggår det också omvälvningar av olika slag. De första ickeeuklidiska geometrierna framträder omkr. 1850; de skulle längre fram få betydelse för Einsteins relativitetsteori. G. Cantor (död 1918) skapar den gren av matematiken som kallas ”mängdteorin” och som ger nya möjligheter till matematisk grundforskning. Denna grundforskning försiggår inte minst inom den s. k. symboliska eller matematiska logiken, som fick sitt genombrott genom den tyske matematikern och filosofen G. Frege (1845-1925). Det var hans skrifter som inspirerade den unge Bertrand Russell. Och det var Russell som konstaterade en motsägelse i själva grundvalen för Freges teorier. Upptäckten av denna och andra s. k. paradoxer hör till de avgörande händelserna i logikens och matematikens nyare historia. Man blev nödsakad att göra problemet om själva matematikens grundval till föremål för ett radikalt nytt tänkande. Även i matematiken och logiken medförde därför utvecklingen en ny kritisk koncentration på fundamentala kunskapsteoretiska problem.

Den intensifierade matematisk-logiska grundforskningen kröns av arbetet ”Principia Mathematica” (1910-13), frukten av ett samarbete mellan Russell och A. N. Skinhead (1861-1947). Detta verk kan med rätta kallas den moderna logikens bibel. *Kant* ansåg att Aristoteles en gång för alla hade gjort vad som kunde göras i logiken. Nu stod det klart för alla sakkunniga att logiken i sin nya form stod vid tröskeln till ett nytt fruktbart utvecklingsskede. Ty redan i ”Principia Mathematica” visar det sig att den aristoteliska logiken endast har sin plats som ett relativt litet led i en vida mer omfattande struktur.

Russells och Whiteheads verk blev tongivande för nya filosofiska riktningar. Det gav uttryck åt nya ideal för klarhet och utförlighet. Det gav en ny metod för kritisk logisk analys. Man hoppades nu på att man genom att följa dessa ideal och metoder även inom filosofin skulle få kontroll och klarhet över filosofiska tankebyggnader redan från utgångspunkten.

Den analytiska filosofin blomstrade upp på tre olika platser i Europa: i Cambridge från det första årtiondet av det tjugonde seklet, i Uppsala från omkr. 1910, i Wien från slutet av tjugotalet. Utvecklingen i dessa tre centra sker, i varje fall till att börja med, parallellt och utan större direkt ömsesidig påverkan. Från omkr. 1940 uppgår de i en mera generell rörelse, där det likväl alltjämt finns gott om plats för variationer och nyanser, men där de ömsesidiga påverkningarna är så talrika och inflätade i varandra att en samtida förgäves skulle söka efter klara linjer.

Inte bara som logiker utan även som filosof i traditionell mening hör Russell till förgrundsfigurerna och banbrytarna i den analytiska filosofin. Hans lilla klassiska verk ”Problems of Philosophy” (1912) ger uttryck åt de nya kunskapsteoretiska idealen. (Whiteheads filosofiska utveckling följde andra mera traditionella metafysiska spår.) Både Russell och Whitehead verkade i Cambridge. På samma plats verkade även en tredje filosof, vilkens idéer och forskningar skulle bli bestämmande för den analytiska filosofins utveckling.

2. G. E. Moore

G. E. Moore (1875-1959), professor i Cambridge 1925-39 förtjänar kanske mer än någon annan att - om vi tänker på rent filosofiska idéer - kallas den analytiska filosofins fader. Bakgrunden till hans insats låg inte först och främst i vetenskaperna utan i filosofin själv, i den filosofiska idealismen, vars rötter gick tillbaka till Hegel och Kant. Det är ett anmärkningsvärt drag hos alla de fem huvudriktningar som behandlas i detta kapitel att de var på sitt sätt representerar en uttrycklig reaktion mot idealismen. Redan 1903 kom Motres uppsats ”Refutation of Idealism”, en vederläggning av några av idealismens huvudteser. De tankar han här gav uttryck åt fick inflytande långt utöver kretsen av Cambridgefilosofer.

Både vad innehåll och metod beträffar utstakar G. E. Moore nya vägar för filosofin. Innehållsmässigt representerar hans tänkande en form av filosofisk realism: yttervärlden och tingen i den existerar oberoende av det subjekt som har kunskap om dem. Denna sida av Moores filosofi fick sitt karaktäristiska uttryck i arbetet ”A Defence of Common Sense” (1925), vari den realistiska grunduppfattningen så att säga accepteras som något självklart och oproblematiskt. Moore påminner här om det lilla barnet i H. C. Andersens saga om kejsarens nya kläder. För den fördomsfrie iakttagaren, som inte är fullstoppad med sällsamma teorier, är det omöjligt eller i varje fall alldeles onaturligt att tvivla på att de fysiska föremål som vi ser och förnimmer runt omkring oss existerar som yttre verkligheter utanför och oberoende av vårt eget medvetande. Idealismen betvivlade detta och föreföll vara en teori som, för att tala med Russell, endast kunde godtas av filosofer med långvarig övning i att godta absurditeter.

Men även om Moores syn på denna punkt - som för övrigt i stort sett delas av Russell - kom att utöva stort inflytande, är det likväl en annan sida av hans filosofiska arbete som blev av ännu större vikt för eftervärlden: hans metod. Det problematiska för Moore är inte längre först och främst t. ex. frågan huruvida fysiska föremål existerar, utan frågan vad det *betyder* när man säger att de existerar. Moore tvivlar inte det minsta, säger han i ”A Defense of Common Sense”, ”på *sanningen* av ... utsagan, som påstår att materiella ting existerar; tvärtom, jag anser att alla - med säkerhet - vet att många sådana utsagor är sanna. Men jag är i vissa avseenden i starkt tvivel om vad den korrekta analysen

av sådana utsagor är. Och detta är en punkt, där jag tror att jag skiljer mig från många filosofer", som enligt Moore har tvivlat på att sådana utsagor är sanna, medan de inte hyst något tvivel om hur de bör förstås och analyseras. Detta var nya tongångar, som skulle ge stark resonans. Ty inte minst som en följd av Moores insats är det idag karaktäristiskt för analytisk filosofi över huvud att upplevelsen av ett problem som ett från filosofisk synpunkt intressant problem har överflyttats från existens-aspekten till *betydelse-aspekten,* från frågan om tingens status i världen till frågan om ordens och begreppens betydelse i språket.

Här är det också som hans begreppsanalytiska metod kommer in i bilden. "Det förefaller mig fullständigt klart att mitt vetande att jag nu ser en människohand är en härledning ur två ännu enklare utsagor - utsagor som jag kan uttrycka i formen: 'Jag ser *detta'* och 'Detta är en människohand'. Det är analysen av utsagor av detta sistnämnda slag som förefaller mig erbjuda så stora svårigheter, men hela, problemet om materiella tings natur beror inte desto mindre just av analysen av dem." ("A Defence of Common Sense".)

Här står vi i all sin skenbara enkelhet inför en av grundidéerna i samtidens analytiska filosofi. Problemet för filosofen är att förstå de utsagor, ord, begrepp filosofen (och vetenskapsmannen) använder sig av. Den förståelse som är nödvändig skall sökas genom att analysera fram de enklaste, omedelbart fattbara begrepp och utsagor, av vilka de andra mera komplicerade begreppen och utsagorna är uppbyggda. De språkliga uttrycken är meningsfulla bl. a. i kraft av den semantisk-logiska struktur de själva har och som förenar dem till större, mera komplicerade helheter. Att betona språkets logiska struktur innebär alltså att den logisk-språkliga analysen eller begreppsanalysen i princip är oberoende av det historiskt givna språk - engelska, franska, tyska osv. - man arbetar med.

I den analytiska filosofin tillämpas dessa grundläggande principer i praktiken på flera olika sätt, som gör det möjligt att skilja mellan olika riktningar i vår tids analytiska filosofi. Men själva huvudriktningslinjen finner vi hos G. E. Moore. (Det är betecknande för Moores anseende och ställning i samtiden att "Principia Mathematica" har fått sitt namn efter ett av Moores arbeten, hans "Principia Ethica", som utkom 1903.)

3. Wittgenstein

En annan förgrundsfigur i den analytiska filosofin, vars namn även är knutet till Cambridge, är österrikaren Ludwig Wittgenstein (1889-1950). Åren närmast före första världskriget vistades han i England och stod i nära kontakt med Russell. Strax efter kriget kom hans första huvudarbete, "Tractatus Logico-Philosophicus". Från 1929 och framåt var Wittgenstein åter i Cambridge, från 1939 till 1947 som professor i filosofi.

Wittgensteins ”Tractatus” är kanske det mest berömda, det mest omstridda och det svåraste arbetet i den analytiska filosofin. Man kan säga att Wittgenstein och Moore har det gemensamt att språket står i centrum för deras filosofiska intresse. Men därmed är man också frestad att säga att likheten upphör. Problemet för Wittgenstein är *sambandet* mellan språket och världen, och det uppställs i ”Tractatus” i form av frågan: Vad är det som gör det möjligt för språket att beskriva världen? Två olika serier av betingelser måste vara uppfyllda för att en språklig beskrivning av världen skall vara möjlig. Den ena serien gäller språket, den andra gäller världen. Wittgenstein tänker sig språket och världen som två olika klasser av element som är olika med hänsyn till innehållet men lika med hänsyn till strukturen. Världen, säger Wittgenstein, är allt som är för handen. Det betyder att världen är identisk med alla fakta som föreligger, icke med summan av alla ting som existerar. Språket är klassen av alla meningsfulla utsagor, som kan vara sanna eller falska. Både språket och världen måste vara uppbyggda av vissa minsta beståndsdelar. Språkets ”atomer” är *namnen* på ting; namnen binds samman till ”atomära satser”, de minsta språkliga enheter som kan vara sanna eller falska. *Alla* andra mer komplicerade meningsfulla satser kan i princip förstås som produkter av och analyseras i sådana atomära satser. (Wittgensteins uppfattning kallas därför också ”logisk atomism”.) På liknande sätt förhåller det sig med *världen:* dess minsta element är ”ting”; ting förbinds till *fakta:* en atomär sats beskriver ett atomärt faktum om de båda har samma struktur, d.v.s om namnen i satsen är ordnade och förbundna på så sätt som tingen är det i det faktum som skall beskrivas. Världen är för Wittgenstein summan av alla föreliggande eller realiserade fakta. Den kan i princip uttömmande beskrivas i summan av alla sanna satser.

Den idé som ligger till grund för denna syn på förhållandet mellan språket och världen är så till vida enkel, och detta uttrycks av Wittgenstein i en metafor: Språket *återspeglar* världen. Men trots idéns skenbara enkelhet är hans teori oklar i sina enskildheter och mycket komplicerad med hänsyn till sina konsekvenser. Den har också senare alltid varit föremål för högst divergerande tolkningar.

De konsekvenser Wittgenstein själv drog av denna teori är först och främst följande:

1. För att en utsaga skall vara meningsfull måste den ha samma struktur som den del av världen den handlar om.

2. Logikens utsagor och lagar handlar inte om världen; de är sanna ”i alla möjliga världar”, enbart i kraft av sin struktur. Innehållsmässigt sett är logikens utsagor tomma; därför är de också i visst avseende meningslösa.

3. Man kan i strängaste mening endast säga eller utsäga något med hjälp av meningsfulla (icke-tomma) utsagor, som kan vara sanna eller falska.

4.. Filosofiska, etiska, religiösa och liknande utsagor är också meningslösa så till vida som de inte beskriver några av de enkla eller sammansatta fakta som tillsammans utgör världen. Gud och moralen är inte element i världen i Wittgensteins mening.

5. I en annan mening ”finns” dessa ting likväl. De utgör vad Wittgenstein kallar ”det mystiska”. De kan visserligen upplevas (det mystiska ”visar sig”, säger Wittgenstein), men vad dessa upplevelser är upplevelser av kan inte fångas i det enda språk som för Wittgenstein är meningsfullt. Det mystiska är det outsägbara.

6. Filosofin utsäger ingenting. Filosofin är en form av verksamhet som består i att man påvisar t. ex. det förhållande mellan språket och världen som är förutsättningen för ett meningsfullt språk. Om filosofin skulle säga detta, skulle den också samtidigt säga det som 'år förutsättningen för att det går an att säga något som helst, och det är omöjligt.

Wittgensteins betydelse för den analytiska filosofin har varit enorm. Detta i trots av - eller kanske till och med på grund av - att han länge blev missförstådd på väsentliga punkter. Speciellt stor betydelse fick han för den grupp filosofer som länge stod inför världen i övrigt som inkarnationen av den analytiska filosofin med allt vad den innebar - den logiska positivismen eller empirismen. Och det är i våra dagar en vanlig uppfattning att detta hans inflytande i icke ringa grad bygger på feltolkningar av hans filosofi.

4. Logisk positivism

Wien var det geografiska centrum för denna rörelse, och de filosofer som från början bar upp den omtalas alltjämt gärna som ”Wien-kretsen”. Den framträdde i slutet av 20-talet. Hitler sörjde för att den gick under som fysisk och geografisk enhet. Dess förste ledare, Moritz Schlick (född 1882), mördades 1936 av en nazistisk student. De övriga medlemmarna emigrerade till England och Australien (F. Waisman, K. Popper) och USA (R. Carnap, C. Hempel, G. Bergmann, H. Reichenbach). Men före sin upplösning hade den påverkat många som kom till Wien för att studera filosofi. Med den finske filosofen Eino Kaila (1890-1958), dansken Jörgen Jörgensen (född i8gq.), svensken Åke Petzell och - i en något avvikande form - med norrmannen Arne Naess vidgades dess ringar även till Skandinavien.

Med *positivism* menar man i filosofin den uppfattningen att det mänskliga vetandet är begränsat till det för sinnena givna och till de mera allmänna insikterna om naturens lagbundenheter som kan byggas upp på sinneskunskapens grund. Den logiska positivismen har denna ståndpunkt gemensam med äldre former av positivism. Men snarare än till Comte går dess speciellt filosofiska rötter via Ernst Mach tillbaka till J. S. Mill och David Hume och den *empirism* som är utmärkande för denna tradition. Därav det berättigade i namnet ”logisk empirism”. Det som ger den logiska positivismen (som också ibland kallas ”nypositivism”) dess prägel av *modern* filosofi är dess intima förbindelse med den matematiska logiken.

Mest karaktäristiskt för riktningen är dess intresse för naturvetenskaperna. De logiska positivisterna studerar den logiska strukturen hos de naturvetenskapliga teorierna, sådan den kan klarläggas genom analys av naturvetenskapens språk och begreppsbildning. Alltså än en gång *språket i* centrum! Carnap präglar uttrycket "språkets logiska syntax", *die logische Syntax der Sprache (1934).* Vad är då logisk syntax i motsats till grammatisk syntax? Den grammatiska syntaxen är läran om och reglerna för ordföljder och satsföljder - för hur ord och satser ordnas i meningsfulla, välformade sekvenser i ett givet naturligt språk. Den logiska syntaxen är de regler för begreppsföljder och slutledningsföljder som antas gälla för *alla* historiskt givna språk. Den förstnämnda syntaxen är knuten till något visst, historiskt givet språk; det finns syntaktiska olikheter mellan t. ex. engelskan och svenskan. Den logiska syntaxen är alltså de regler som bestämmer uppbyggnaden av begreppsstrukturer och argument-sekvenser inom ett givet ämnesområde (ett *fackmässigt* avgränsat språkfält), t. ex. fysik, kemi, psykologi, eller för större enheter som "naturvetenskap", "beteendevetenskap" osv. I *en* mening är därför den logiska syntaxen mera generell än den grammatiska. Giltigheten av ett argument eller en slutsats är densamma, vare sig man talar tyska som Kant eller grekiska som Aristoteles. Att säga att de logiska positivisterna intresserade sig för naturvetenskapligt språk är att säga att de studerade de logisksyntaktiska regler som förutsätts och som man följer vid bildningen av de naturvetenskapliga begreppsstrukturerna och teorierna. För detta studium var den matematiska logiken särskilt väl lämpad. Till följd härav kom de logiska positivisterna att bli huvudrepresentanterna för de *formaliserande* riktningarna i den moderna analytiska filosofin (i motsats till de mera semantiskt och mindre formallogiskt präglade riktningar som t. ex. utgick från Moore). Samtidigt representerar de en förnyelse av Leibniz' gamla dröm om ett enda gemensamt idealspråk för alla vetenskaper, dvs. ett språk, där man hade full klarhet och kontroll över alla språkets begrepp och alla regler i språkets logiska syntax. Det innebär vidare att man *alltid* med utgångspunkt från kända och klara regler skall kunna avgöra om ett argument, en teori bör godtas eller förkastas.

Men till och med en fullständig behärskning av den logiska syntaxen skulle inte vara nog; ty syntaxen är regler som angår teoriernas och begreppens form och inte deras innehåll. Logisk syntax är strängt taget bara den ena sidan av den formella logiken. Det som gör naturvetenskapliga teorier naturvetenskapliga är inte bara deras logiska struktur utan också deras meningsinnehåll. Och innehållet i naturvetenskapliga utsagor måste tydligen i viss mening vara empirisk: - hänföra sig till den fysiska, för sinnena förnimbara verkligheten. Denna sida av saken sökte man tillvarata genom en teori om mening, om vad som fordras för att en utsaga skall vara meningsfull. Dessa krav uttrycks i de logiska positivisternas berömda och omstridda *verifikationskriterium* som något förenklat kan formuleras så: En utsaga har mening om och endast om man kan ange något sått att pröva dess sanning på. Det empiristiska programmet medgav endast verifikationsmetoder som i sista instans är byggda på direkt erfarenhet genom sinnena.

En konsekvens härav är att varje utsaga som icke kan verifieras (bekräftas eller falsifieras) genom hänvisning till sinnenas vittnesbörd är meningslös (eller med ett finare uttryck: teoretiskt meningslös).

Vid utformningen av den logiska positivismens meningsteori är det Wittgensteins inflytande som gör sig gällande. Man kan säga att Wittgenstein i "Tracta-

tus" hade föreställt sig att det var *en* form för språket söm var språket *par excellence:* det språk vi använder när vi *beskriver den fysiska verkligheten. Och* en av hans slutsatser i "Tractatus" var att en utsaga, som inte kan inlemmas i ett sådant verklighetsbeskrivande språk, i viss mening är meningslös- *unsinnig. I* korthet kan man kanske säga att de logiska positivisterna övertog från Wittgenstein hans lära om att en utsaga som inte är verklighetsbeskrivande är meningslös; men de gav denna tes ett innehåll som man knappast kan utläsa ur "Tractatus". "Verklighet" blev identiskt med *det som vi kan göra till föremål för intersubjektia erfarenhet,* dvs. det varom minst två kvalificerade iakttagare kan bli eniga om att det är givet i erfarenheten genom sinnena.

Det är ett historiskt faktum att Wittgenstein på denna punkt påverkade den logiska positivismen. Och det råder i dag stor (men knappast universell) enighet om att de logiska positivisterna från Wittgenstein lånade slutsatser och idéer som de ryckte loss ur det sammanhang vari Wittgenstein själv såg dem. För honom hörde dessa idéer hemma i en komplicerad men oklar verklighetsmetafysik, som samtiden inte intresserade sig särskilt mycket för och som först under de senaste tio åren har tagits på allvar. (En av dem som här har inlagt stora förtjänster är den finske filosofen Erik Stenius med sitt arbete "Wittgensteins Tractatus", 1960.) Det är lika vilseledande att karaktärisera Wittgenstein som logisk positivist som det är berättigat att säga att de logiska positivisterna var utpräglade och medvetna antimetafysiker. Utan att göra sig skyldig till överdrift kan man säga att *de* såg som en av sina väsentliga filosofiska uppgifter att bekämpa och om möjligt avliva metafysiken. Betecknande är följande citat från den danske filosofen Alf Ross (född 1899) :

Vad vi därför behöver för att nå klarhet är inte bara den intellektuella förmågan att bemästra svårlösta uppgifter utan också en viss karaktärsegenskap: en konsekvent vetenskaplig renhet, frigörelse från varje längtan efter en metafysisk tro som i sista hand har sina rötter i vanmakt och fruktan. ("On the Logical Nature of Propositions of Value", *Theoria 1945, s. 173.)*

Denna tendens kan man se som en följd av de logiska positivisternas starka naturvetenskapliga engagemang. Eller i positiv formulering: den saklighetens, objektivitetens och kontrollerbarhetens anda som präglar naturvetenskaplig kunskap blev även för filosofin ideal och förebild. Man betraktade det som filosofiskt ansvarslöst och ovetenskapligt att uppställa påståenden som inte tålde att utsättas för giltighetskontroll - kontroll som uppfyllde verifikationskriteriets krav. Denna inställning resulterade helt naturligt i ett filosofiskt program. Filosofins uppgift är ingen annan än att klarlägga och analysera det vetenskapligt beskrivande språkets semantik och syntax: dess meningsstruktur och dess logiska struktur. Allt annat hade sin plats där det rådde filosofisk gråt och tandagnisslan, dvs. i metafysiken. Det generade inte de logiska positivisterna att deras definition på "metafysiska utsagor" på så sätt i praktiken blev: "Utsagor som används i tal och skrift, men som enligt vårt verifikationskriterium är meningslösa." Metafysiska problem är pseudoproblem eller skenproblem. De kan ha samma yttre språkliga form som "äkta" problem, men denna yttre form är ett vilseledande sken. Den filosofiska behandlingen av dem består i att man påvisar på vilket sätt de är vilseledande - i praktiken genom att visa att man inte kan ange några villkor för intersubjektiv empirisk verifiering eller falsifiering. (Det var först många år senare, då missionsivern inte längre var fullt så glödan-

de, som en av riktningens framträdande representanter inte så litet självironiskt kunde säga: ”Ett pseudoproblem är ett problem vars lösning är okänd i Wien”.)

Också här kan vi förnimma ett eko från Wittgenstein, som i ”Tractatus” hade sagt att alla äkta och verkliga frågor också har ett svar, som kan vara sant eller falskt (i vetenskaplig mening).

Det var inte minst genom denna radikalt metafysikfientliga konsekvens av sitt filosofiska program som de logiska positivisterna kom att få så dynamiska verkningar i samtidsfilosofin. Ty stora områden som traditionellt tillhörde filosofin utstöttes på detta sätt från den - inte bara den traditionella metafysiken utan även etiken, estetiken och religionsfilosofin. I vissa fall kunde man ”rädda” problemen genom att göra dem till rent empirisk-vetenskapliga problem. I ”Fragen der Ethik” (1930) gör M. Schlick etiken till en gren av psykologin. Men vanligare - och ännu mer provocerande - var sådana synpunkter som de A. J. Ayer (född 1910) med vältalig entusiasm ger uttryck för i sitt arbete ”Language, Truth and Logic” - en bok som kanske mer än någon annan bidragit till att göra den logiska positivismen känd, omtalad, beundrad och förkättrad i engelsktalande länder: "Moralfilosofi består helt enkelt i att påvisa att moraliska begrepp är pseudobegrepp och därför oanalyserbara." (Upplagan av 1946; förstaupplagan utkom 1936)

5. Uppsalafilosofin

Den logiska positivismens rykte utåt och de omdömen som fälldes om den, inte minst bland intresserade lekmän, präglades starkt av rörelsens antimetafysiska program, särskilt i fråga om moral och religion. Debattens vågor gick höga och starka i Skandinavien, ja, kanske särskilt där, både i böcker och tidningar. Ty i Skandinavien och särskilt i Sverige mötte den logiska positivismen och förenade sig med en närbesläktad filosofisk riktning av svenskt ursprung : Uppsalafilosofin.

Grundarna av denna skola var de båda Uppsalaprofessorerna Adolf Phalen (1884 - 1931) och Axel Hägerström (1868 – 1939), och dess viktigaste synpunkter var utformade i färdigt skick redan omkring 1905, även om de först senare på allvar gjorde sig gällande i en vidare krets. Uppsalafilosofin är på många sätt en parallell, men en självständig parallell till utvecklingen i England och Tyskland. Utgångspunkten var även här en kritik av idealismen (Phalen : "Kritik av subjektivismen", igio) i förening med ett radikalt förkastande av all metafysik: filosofins (enda) uppgift är att bedriva begreppsanalys.

Riktningen fick stort inflytande i första hand i svensk akademisk miljö. Ett betydande antal nu levande svenska forskare - både i och utanför filosofin - fick starka impulser från Uppsalafilosofin. Inte minst gäller detta om juridik och moralfilosofi. Men efter hand väckte den också uppmärksamhet och delvis även strid utanför universiteten. En väsentlig orsak till detta var riktningens synpunkter på moral- och rättsfilosofiska problem, som fick ett karaktäristiskt uttryck i Hägerströms installationsföreläsning av 1911, "Om moraliska föreställningars sanning". Här formuleras den s. k. värdenihilismen, som senare och ännu i dag av många betrak-

tas som Uppsalafilosofins mest utmärkande drag. Enligt värdenihilismen är moraliska utsagor - utsagor, som tillskriver vissa handlingar egenskaper sådana som att de är "rätta", "goda", "onda" och som talar om "plikt" eller liknande - teoretiskt meningslösa, ty de är varken sanna eller falska. De uttrycker inte påståenden utan är bara uttryck för (i betydelsen av "ger luft åt") känslomässiga hållningar hos den som använder orden. Konsekvensen härav är tydligen den att det inte finns någon vetenskaplig morallära, ingen normativ etik. Värdena existerar inte i den meningen att det skulle kunna finnas någon vetenskaplig teori som säger vilka värden som bör föredragas framför andra eller som säger att x är ett värde men icke y.

Dessa rätts- och moralfilosofiska synpunkter från Uppsalafilosofin utvecklades kritiskt särskilt av I. Hedenius (född 1908), professor i praktisk filosofi i Uppsala från 1947. Hans bok ”Om rätt och moral” utkom 1941 och väckte betydande intresse och debatt i hela Norden. I Danmark har Uppsalafilosofins och den logiska positivismens idéer fått en starkt engagerad förespråkare i juristen och rättsfilosofen Alf Ross (född 1899).

6. Övrig analytisk filosofi. Wittgenstein och ”Oxfordfilosofin”

Man kan i dag skilja mellan två huvudtendenser i den analytiska filosofin: en formaliserande och logistisk och en icke-formaliserande och semantisk. Även den sistnämnda är visserligen påverkad av den matematiska logiken, men tillämpar den inte i samma grad vid framställningen av sina argument. Det är inte naturvetenskapens språk som däri blir föremål för filosofisk analys; det är lika mycket eller ännu mer vardagslivets icke-fackmässiga språkbruk - ”ordinary language”.

Den logiska positivismens storhetstid är mellankrigsåren och särskilt 1930-talet. Som rörelse betraktad har den i dag spelat ut sin roll. Men den har präglat en hel generation av filosofer i många länder, även om det är svårt eller omöjligt att i enskildheter påvisa dess inflytande. Det finns filosofer som en gång tillhörde förgrundsfigurerna i den logiska positivismen - R. Carnap, G. Bergmann - och som alltjämt är produktiva; men att kalla dem logiska positivister skulle i dag vara missvisande. För Carnap är logistiken, den matematisk-logiska formaliseringen av argument-strukturer, alltjämt ett primärt hjälpmedel; Gustav Bergmann har bl. a. inriktat sitt intresse på ontologisk-metafysiska problemställningar men utan att därmed förlora sin prägel av analytisk filosof. Och det finns nyare namn, t. ex. Harvardfilosofen W. O. Quine (född 1908), en av samtidens främsta logiker, som förenar intresset för logik med sinne för traditionella filosofiska problemställningar. Det är t. ex. typiskt för Quine att han aktualiserat den medeltida problematiken om ”universalia” i en modern logisk-semantisk variant.

Men tron att den formella logiken är filosofins bästa vapen och metod är i dag inte på långt när så allmän som den var. I dag kan man lika gärna säga att det är

en annan uppfattning som är dominerande bland analytiskt inriktade filosofer, den att det inte är det logiskt formaliserade språket (den logiska kalkylen) utan däremot det icke-fackmässiga vardagsspråket som är filosofins bästa arbetsfält. Man framhåller att vardagsspråket är ett naturligt (icke konstruerat) språk, som är oändligt mycket rikare än logiska kalkyler någonsin kan bli. Och om de filosofiska problemen angår oss som vardagsmänniskor (och inte bara som vetenskapsmän, som människor som använder ett tekniskt fackspråk), måste de kunna förbindas med (uppstå och lokaliseras och analyseras i) vardagens icke-fackmässiga språk.

G. E. Moore var ingen logiker i teknisk mening, och hans filosofi är genomgående fri från formaliseringar och symboliseringar. De problem han arbetar med är heller inte problem som uppstår i naturvetenskapens gränsområden.

Russells filosofi är endast delvis präglad av formallogisk apparatur. En väsentlig del av hans filosofiska produktion är i denna mening oteknisk - t. ex. ”Problems of Philosophy” 1912. Också av Russell har den semantiska, språkanalyserande filosofin fått viktiga impulser.

Den som under senare år utövat det största inflytandet i denna riktning är likväl troligen Wittgenstein. På 1930-talet verkade han som lärare i Cambridge och samlade omkring sig en krets av begåvade unga filosofer från många länder: England, USA, Australien, Skandinavien. Vad han gjorde under denna period var att hålla ett slags filosofisk domedag över sig själv som författare till ”Tractatus”. Han hade kommit till det resultatet att detta hans filosofiska ungdomsverk på viktiga punkter var felaktigt. Under 1930-talets lopp börjar hans nya filosofi att ta form. På två vägar fortplantade sig dessa nya idéer efter hand till den övriga filosofiska världen, i första omgången genom dem som var hans elever i Cambridge vid denna tid. Flera betydande filosofer präglades för livet av mötet med Wittgenstein, som var en ovanligt medryckande och livfull lärare. Filosofer som Gilbert Ryle (i Oxford) och Johan Wisdom (i Cambridge) hörde till hans elever. Både Ryle och Wisdom har i sin tur haft stort inflytande: och båda har i sin filosofi fört impulser vidare, som de mottog från Wittgenstein. På ett mindre personligt men knappast mindre verkningsfullt sätt nådde Wittgensteins nya idéer allmänheten efter hans död 1951. Först då, med ”Philosophische Untersuchungen” (1953) började utgivningen av de skrifter som rymmer hans senare filosofi.

”Philosophische Untersuchungen” (PU) representerar på många sätt en ny filosofi i förhållande till ”Tractatus”. Och likväl finns det ett samband mellan dem i deras centrala filosofiska idésfär. Det är hela tiden språket som står i centrum för intresset, förhållandet mellan *språket* och *världen;* detta måste man veta för att förstå varför förändringarna från ”Tractatus” till PU är så betydelsefulla.

”Tractatus” utgår från att det finns *en* form för språk *(ett* språkbruk) som är språket *par excellence* och som klarast uttrycker det meningsfulla språkets väsen - det beskrivande språket, vars idealiska förebild är naturvetenskapernas språk. *Bara* detta deskriptiva språk är meningsfullt; bara problem som kan formuleras i detta språk är problem i den meningen att de har en lösning (bortsett från logiska och matematiska problem). Ty världen är ”alles was der Fall ist”,

summan av alla fakta; och den sammanfaller uttömmande men också noggrant med summan av alla deskriptiva utsagor. Det deskriptiva språkets gränser sammanfaller med världens gränser. Därför drar Wittgenstein till slut i ”Tractatus” den slutsatsen att den som uppfattar *språket* riktigt också uppfattar *världen* riktigt. Och att uppfatta världen riktigt är en central angelägenhet för filosofin.

Så ter det sig alltjämt för författaren till PU. Men han anser inte längre att författaren till ”Tractatus” uppfattade språket riktigt; och därav följer att han heller inte kunde uppfatta världen riktigt. Den Wittgenstein som skriver PU har uppgett iden om det deskriptiva språkets privilegierade särställning. Att använda språket till att beskriva, till att uppställa sanna eller falska påståenden, är inte i och för sig väsentligare eller mera centralt än vilket annat språkbruk som helst. Språket är lika oumbärligt - och lika legitimt - som hjälpmedel i tusen andra ting: till att bedja, att hota, att fråga, att befalla osv. Och dessa *verksamheter* är lika mycket en del av vår verklighet som det att beskriva - och det *som* beskrivs - är det.

För författaren till PU är alla slag av språkbruk, alla språkliga funktioner, principiellt sett likvärdiga. Ingen form av språkbruk - t. ex. beskrivningen - står språkets *väsen* närmare än någon annan.

Men Wittgenstein anser alltjämt (liksom i ”Tractatus”) att filosoferna ofta ser (eller närmar sig) verkligheten *genom* språket. Därför kan språket ”förhäxa” eller vilseleda oss i vår verklighetssyn - skapa problem för oss, där det inte finns några problem - om vi inte uppfattar språket riktigt. Språket förhäxar oss icke (eller sällan) om vi *använder* det som hjälpmedel vid vårt konkreta umgänge med världen, verkligheten och andra människor. Men det är *filosofernas* skötesynd att de rycker ut språket (stycken av språket) ur den konkreta funktionella verklighet där det hör hemma och studerar det i isolation.

Att på detta sätt göra reda för vad filosofiskt intressanta ord och ordsammanställningar betyder är vida svårare än man skulle kunna tro. Det fordrar en detaljerad och klarvaken kontakt med språket i dess levande användning. Filosofernas traditionella sökande t. ex. efter ”det godas”, ”det sannas” *väsen* är en farlig jakt efter abstraktioner och generaliseringar.

I ”Tractatus” var Wittgenstein på jakt efter *språkets* väsen. Han abstraherade ur det deskriptiva språkbruket och tillskrev slutsatserna giltighet för *allt* språk. I PU anför han detta som ett exempel på hur en filosof kan råka på villovägar genom benägenheten att generalisera.

Den grundläggande synpunkten i PU är att språket inte har något ”väsen” i betydelsen av kännetecken som är gemensamma och specifika för alla former av språkbruk. Det finns många former av språk - många ”språkspel”; det deskriptiva är bara ett av dem. Spel kan *likna* varandra. Spelet A kan likna B och B kan likna C utan att A därför liknar C i den meningen att det finns gemensamma drag för A och C i kraft av vilka båda kallas ”spel”. Därmed är man också avskuren från att säga att en språklig utsaga har mening om och endast om den uppfyller *en* serie betingelser, t. ex. att den kan verifieras eller föras tillbaka på iakttagelse grundade utsagor eller är uppbyggd av "primitiva" utsagor av en bestämd typ. I stället blir det naturligt att anta en intim förbindelse mellan en utsagas mening och det kon-

kreta bruk den har i språket. Om en utsaga eller ett uttryck har ett autentiskt eller legitimt bruk, har de också mening. Och denna mening kan vi fullt ut förstå enbart genom att känna till och noggrant förstå *hur* uttrycket faktiskt brukas.

Wittgenstein är i hög grad en filosof för filosofer. Centrala är både i "Tractatus" och PU synpunkterna på vad filosofi och filosofisk verksamhet egentligen är. PU är inte bara en uppgörelse med "Tractatus" utan med traditionella synpunkter på filosofisk problemställning och problemhandling över huvud.

Det är klart att om en filosof accepterar dessa synsätt, så får de stora konsekvenser för hans sätt att filosofera. Det är därför begripligt att impulserna från Wittgenstein med stor kraft påverkade samtidens filosofi genom det intryck de gjorde på filosoferna av facket, samtidigt som den filosofiskt intresserade lekmannen kände sig utanför och oberörd av dem.

Det kan emellertid knappast råda något tvivel om att just dessa synpunkter varit den viktigaste inspirationskällan för den form av analytisk filosofi som i dag ofta betecknas som "Oxfordfilosofin". (Kända representanter är t. ex. Norman Malcolm i USA, Gilbert Ryle och j. L. Austin i England - även om Austin inte kan betraktas som någon elev till Wittgenstein - och Justus Hartnack i Danmark.) Oxfordfilosofin kännetecknas just av att den söker belysa filosofiska problem genom ett ivrigt och detaljerat studium av konkret, levande språkbruk, av det språk och de uttryck vi faktiskt använder när vi talar om - dvs. uttrycker våra tankar om - kunskapsteoretiska, moraliska, religiösa, psykologiska problem. Detta återspeglas i ett antal typiska titlar på viktiga arbeten i denna filosofi : "Systematically Misleading Expressions" (Ryle), "How to Do Things with Words" (Austin), "The Language of Morals" (R. M. Hare). *I en* mening låter det sig sägas att denna form av filosofi står verkligheten närmare än många traditionella former - just i sin skepsis mot abstraktioner och anspråksfulla generaliseringar, i sin förkärlek för konkreta exempel. Men det är samtidigt begripligt att den också kan flyta ut i något som liknar en "ofilosofisk filosofi", ett filosofiskt irrelevant studium av språket, emedan den i sin yttre teknik bryter så starkt mot invanda föreställningar om filosofisk stil och problemställning.

Och det torde vidare vara säkert att denna språkanalyserande tendens i väsentliga avseenden lett till en avdogmatisering i förhållande till t. ex. den logiska positivismen. Emedan den icke betraktar det deskriptiva språket (naturvetenskapernas språk) som något mönster eller idealspråk, kan den ha en öppen hållning till sådana filosofiska problem som växer fram ur och avspeglas i andra"språkspel". Därför har också under loppet av de två senaste decennierna t. ex. moralfilosofiska problem blivit föremål för en ny och ingående uppmärksamhet. Något liknande har under de allra senaste åren gällt i fråga om metafysik, estetik och religionsfilosofi.

På det hela taget kan man i dag troligen säga att samtidens analytiska filosofi är på väg mot och delvis redan präglats av en långt större öppenhet och nyansrikedom än förr. Och det är intet tvivel om att den alltjämt är stadd i ständig utveckling. Till de nya tendenserna hör också en vilja att med förståelse söka kontakt med andra filosofiska rörelser i tiden - fenomenologin och existentialismen. Exempel på det sistnämnda kan man finna i böcker som Iris

Murdochs ”Sartre Romantic Rationalist” (1961) och Mary Warnocks ”The Philosophy of Sartre” (1965).

Fenomenologin

Fenomenologin är en av de stora strömningarna i dagens filosofi, först och främst på den europeiska kontinenten, varifrån den har sitt ursprung. Men även i USA och Latinamerika är den stark och tycks vinna terräng både där och i Skandinavien.

Beteckningen ”fenomenologi” används i dag om flera delvis tämligen olikartade filosofiska riktningar och synpunkter. På vissa områden griper t.ex. fenomenologi och existentialism över i varandra. Sartre, som här skall behandlas under rubriken ”existentialism”, omtalas ibland också som fenomenolog. Detta är ett av de förhållanden som gör det svårt att ge en samlad och översiktlig framställning av fenomenologin som filosofisk riktning.

Det största problemet ligger emellertid inte i sådana klassifikationsfrågor utan i den fenomenologiska filosofin själv. Delvis beror detta på att riktningens upphovsman och skapare, Edmund Husserl (1859-1938) genomgick en serie olika stadier i sin filosofiska utveckling utan att någon gång ge en definitiv och samlande framställning av sin filosofi. Husserl var hela tiden på väg, och det råder olika meningar bland hans arvtagare om hur de olika stadierna i hans utveckling skall uppfattas och tolkas i förhållande till varandra. Vad man tryggt kan säga om de filosofer som i dag själva räknar sig till fenomenologerna är att de alla betraktar Husserl som rörelsens grundare och hans skrifter som den moderna fenomenologins viktigaste idéarsenal. På denna punkt skiljer sig fenomenologin från den analytiska filosofin, som inte kan föras tillbaka på någon bestämd grundläggare. Det är därför naturligt att även i dag koncentrera sig på *Husserls* filosofi, då man skall ge en framställning av de relevanta idéerna i fenomenologin.

Fenomenologin har sin utgångspunkt i problem som rör filosofins egenart och särskilt dess plats och funktion i förhållande till vetenskaperna. Häri har den något gemensamt med den analytiska filosofin. Men det finns en väsentlig olikhet, som man kanske kan karaktärisera på följande sätt: Den analytiska filosofin har sysslat mycket med att klargöra filosofins plats genom att påvisa dess begränsningar. Den har velat *avgränsa* filosofin i förhållande till andra vetenskaper. Fenomenologin sysslar först och främst med att utreda filosofins positiva möjligheter mot bakgrunden av övertygelsen att filosofin är de övriga vetenskapernas fundament. Man kan nog också finna en liknande uppfattning bland analytiska filosofer, men i så fall framlagd med mera blygsamma anspråk och långt mindre systematiskt. För fenomenologin är filosofin *själv* en *sträng* vetenskap men av helt och hållet generell och allmängiltig art. Det är därför knappast ägnat att väcka förvåning att det vållat feno-

menologin och den analytiska filosofin stora svårigheter att förstå och komma i kontakt med varandra. För fenomenologerna är filosofin i strängaste mening de övriga vetenskapernas nödvändiga fundament, och själva innehållet i vetenskapsbegreppet bestäms därför från dess uppfattning av filosofins natur och funktioner.

Edmund Husserl började sin bana med att studera matematik och psykologi men vände sig snart till logiken och dess grundläggande problem. Därifrån var vägen inte så lång till generella filosofiska problem av kunskapsteoretisk art. Både Russell och Wittgenstein genomgick en liknande utveckling. Hos Husserl och hos Wittgenstein bar denna utveckling på samma gång prägeln av en kris. Husserl var djupt övertygad om att det var nödvändigt att övervinna krisen, ty den var inte bara av privat och personlig art utan stod i samband med en kris i västerländsk filosofi och vetenskap över huvud.

Denna kris hade delvis uppstått som en följd av den skepsis inför möjligheten att nå fram till absoluta sanningar som positivismen och empirismen innebar; delvis berodde den på den nya syn på vetenskapernas status som den vetenskapliga utvecklingen medfört. Inte heller naturvetenskapen satt inne med definitivt giltiga sanningar utan bara med hypoteser av mer eller mindre provisorisk natur. Det fanns för Husserl ingen fast punkt i den mänskliga kunskapen som kunde tjänstgöra som någon orubblig grundval för den. Det var detta urberg filosofin måste tränga ned till.

Husserls äldsta filosofiska arbeten rörde sig om matematikens filosofi. År 1891 publicerade han första bandet av ett arbete om aritmetikens filosofi, som var planlagt att omfatta två band. Det andra bandet såg aldrig dagen. Ty under arbetet med det skedde ett revolutionerande omslag i Husserls syn på matematikens filosofi och i hans syn på vetenskapens grundläggande problem över huvud.

I arbetet om aritmetikens filosofi försökte Husserl ursprungligen att belysa grundläggande matematiska problem med hjälp av psykologin. Han använde alltså en empirisk vetenskap som hjälpvetenskap vid sitt försök att tränga fram till en djupare förståelse av matematikens natur. Detta innebar att matematiken i princip reducerades - att man försökte förstå den med utgångspunkt från vår kunskap om skeenden och processer i det mänskliga medvetandet, när detta arbetar med matematiska problem.

Den avgörande vändpunkten i Husserls filosofiska utveckling sker i och med att han kommer till insikt om att själva den ”psykologistiska” metoden att behandla problemen om matematikens grundvalar är radikalt förfelad. Psykologin är en empirisk vetenskap. Matematiken är det icke. Och om matematikens (och logikens) fundamentala lagar skall förstås som ett slags tänkandets psykologi (och därmed alltså som empiriska), så måste dessa lagar ha samma kunskapsteoretiska status som andra empiriska lagar. I bästa fall kan man då tillskriva dem karaktären av visserligen mycket välmotiverade hypoteser, men likafullt ändå bara hypoteser. Och i så fall skulle det vara både möjligt och berättigat att inta samma skeptiska hållning till logikens och matematikens grundläggande lagar som filosoferna från Hume och framåt hade påvisat att man borde inta till de naturvetenskapliga hypoteserna. Och *de* är alltid öppna för revision. Men Husserl ansåg det omöjligt att acceptera samma uppfattning i fråga om matematiken och logiken. Logiska och matematiska sanningar är definitivt och orubbligt sanna. Därav drar Husserl den slutsatsen att logik och matematik som vetenskaper till själva sitt väsen skiljer sig från alla erfaren-

hetsvetenskaper. De förra kan inte i sin egenart förstås ur de sistnämnda. Om matematik och logik skulle kunna *grundas på* psykologi eller på någon annan erfarenhetsvetenskap, så måste detta innebära att varken matematiken eller något annat slag av vetenskap över huvud taget bygger på någon säker grund. Då får även matematikens resultat karaktären av *hypoteser,* som i sin tur är förankrade i *andra* hypoteser, som också i princip står öppna för revidering. Och samtidigt kan man inte komma ifrån att alla naturvetenskaper just förutsätter och bygger på logiken och matematiken.

Det radikala omslaget i Husserls tänkande kommer först till uttryck i ”Logische Untersuchungen” (1900-01) . Detta arbete har bibehållit sin ställning som ett av huvudarbetena i Husserls produktion.

”Logische Untersuchungen” innehåller en kritik av empirismen som filosofisk teori. Empirismen och positivismen, sådana de utvecklats av Locke, Hume, Mill och Comte, ville förklara *all* mänsklig kunskap med utgångspunkt från sinnenas erfarenhet. Dessa uppfattningar representerar för Husserl en dogmatisk begränsning av själva grundvalen för den mänskliga kunskapen just genom att de gjorde erfarenheten genom sinnena till den enda, eller i varje fall till den privilegierade och fundamentala formen av kunskap. ”Erfarenhet” blir därmed liktydigt med ”sinnenas erfarenhet”. Husserl vill utvidga begreppet ”erfarenhet” till att även omfatta den form av erfarenhet vi har när vi inser logiska och matematiska lagbundenheter - erfarenheten av eller insikten om logisk och matematisk *evidens-* och den form av erfarenhet vi har när vi bildar *allmänbegrepp.* Empirismen och positivismen som filosofiska teorier räcker inte till för att förklara erfarenheter av detta slag. Och en sådan erfarenhet intar en central ställning i den mänskliga kunskapen. I denna mening är Husserl antipositivistisk och antiempiristisk. Empirismen gör det omöjligt att förstå logikens egenart. Man kan kanske säga att den avgörande filosofiska upplevelsen för Husserl var att han fick blick för och förstod *egenarten* hos vår kunskap om logisk-matematiska lagbundenheter och sanningar.

Logikens lagar tillhör inte ”denna världen” i betydelsen av den för sinnena givna världen, den empiriska verkligheten. De tillhör en *ideell* (icke för sinnena förnimbar) verklighetssfär. Logiken som vetenskap är därför oberoende av både psykologi och alla andra empiriska vetenskaper. Något liknande gäller om allmänbegreppen och vår kunskap om dem. Forskningen på detta område inriktar sig på lagbundenheter av ett helt annat slag än de lagbundenheter vi undersöker i de empiriska vetenskaperna. Därför förutsätter också en sådan forskning nödvändigtvis en egen metod - den fenomenologiska metoden, som Husserl för första gången tillämpar i andra bandet av ”Logische Untersuchungen”.

Empirismen ville grunda all mänsklig kunskap på erfarenheten genom sinnena. Man kan säga att Husserl vänder upp och ned på detta. Kunskapen om lagbundenheten i logikens och allmänbegreppens ideella verklighetssfär är logiskt sett en nödvändig förutsättning för meningsfull sinneserfarenhet och därmed för all empirisk vetenskaplig kunskap.

Filosofin är nu den vetenskap som skall förhjälpa oss till insikt om dessa grundläggande förhållanden som berör all mänsklig kunskap. I denna mening

blir filosofin fundamentet för alla de andra vetenskaperna. För att dessa andra vetenskaper skall kunna sägas i sträng mening ha ett fundament, måste filosofin enligt Husserls mening själv vara en *sträng* vetenskap. Dess resultat och insikter måste kunna framläggas med anspråk på att vara säker och orubblig kunskap om sanningar.

Åren 1910 - 11 utger Husserl arbetet "Philosophie als strenge Wissenschaft". Först 1913 kommer en generell framställning av den fenomenologiska metoden i arbetet "Idéen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie". Här presenteras fenomenologin som en "första filosofi", dvs. som en grundläggning av *all* filosofi.

Det är inte små uppgifter den fenomenologiska metoden måste ta på sig. Bland filosoferna råder det också i växande grad oenighet om hur långt den *kan* bemästra dem; men detta är problem som vi här inte skall närmare beröra. Det viktigaste är att förstå vad den fenomenologiska metoden går ut på.

Efterföljande är ett försök att antyda några huvudpunkter.

Man kan ta itu med uppgiften genom att ta Husserls idé om filosofin som en sträng vetenskap till utgångspunkt. Vilka betingelser måste uppfyllas för att filosofin skall kunna vara en sträng vetenskap?

Då måste man först förstå vad som menas med en "sträng vetenskap". Husserl skiljer mellan två radikalt olika slag av vetenskap, *"Tatsachen-Wissenschaften"* eller vetenskap om fakta, och *eidetiska* vetenskaper. De förstnämnda är de vanliga empiriska vetenskaperna - psykologi, fysik, biologi osv. De förutsätter kunskap genom sinnena och uttalar sig om lagbundenheter i naturen, om förhållanden av orsak och verkan - kausala lagbundenheter. Deras resultat kan aldrig bli absolut sanna, utan de är alltid hypoteser med olika grader av sannolikhet. Dessa lagbundenheter är aldrig *nödvändiga* - dvs. det är inte logiskt omöjligt att det kunde förhålla sig på ett annat sätt än det gör enligt naturlagarna. Empiriska lagbundenheter är *kontingenta* (tillfälliga), icke nödvändiga. Sådana vetenskaper om fakta är icke stränga vetenskaper.

Ett exempel på en *eidetisk* vetenskap är logiken. Dess lagbundenheter är nödvändiga, icke kontingenta. Dess sanningar är absoluta. Insikt om dessa sanningar får man inte genom sinnenas erfarenhet utan genom en omedelbar intellektuell åskådning eller intuition. Eidetiska vetenskaper är stränga vetenskaper. All faktisk (empirisk) vetenskap grundar sig på eidetisk vetenskap och har denna som sin nödvändiga förutsättning.

Skall filosofin vara en sträng vetenskap, måste den alltså vara en eidetisk vetenskap. De eidetiska vetenskaperna kallas *väsensvetenskaper.* Och här kan vi gå tillbaka till vad som förut sagts om Husserls utvidgning av erfarenhetsbegreppet.

Den form av insikt vi har när vi t. ex. förstår ett logiskt bevis är en erfarenhet eller direkt insikt i nödvändiga väsenssammanhang. Detsamma gäller om

förståelsen eller uppfattningen av t. ex. talet 3 till skillnad från räkneordet ”tre” eller tecknet för talet ”3”. Räkneordet och taltecknet är något som tillhör den för sinnena förnimbara verkligheten; talet 3 är vad jag förstår eller uppfattar genom räkneordet och taltecknet (vare sig jag säger ”tre” eller ”drei”, vare sig jag skriver ”3” eller ”III”). Och *denna* uppfattning eller förståelse av talet 3 sker inte genom sinnenas erfarenhet utan genom *väsenserfarenhet* eller *”Wesenschau”,* en omedelbar insikt i en verklighetssfär, som icke är tillgänglig för sinneserfarenhet.

Det är detta erfarenhetsbegrepp och detta väsensbegrepp som måste generaliseras för att man skall förstå Husserl. En sådan väsenserfarenhet är enligt Husserl möjlig inte bara i logik och matematik. Den ligger bakom *alla* våra allmänbegrepp. Och allmänbegreppen ”gäller” för, förutsätts med nödvändighet för *all* mänsklig erfarenhet, även sinneskunskapen. Min empiriska erfarenhet även av triviala ting som hästar och stolar kan inte framträda för mitt medvetande som erfarenhet av ting tillhörande arten *häst* eller *stol* utan att jag redan har de motsvarande allmänbegreppen ”häst” och ”stol”. Detsamma gäller också förhållandet mellan vår upplevelse av en given handling som moraliskt god eller ond och de generella begreppen *”moralisk godhet”* och *”ondska”;* eller om förhållandet mellan vår insikt om att en given utsaga är sann och allmänbegreppet ”sanning”. Husserls ståndpunkt är här alltså antinominalistisk. Allmänbegreppen är inte samlingsbenämningar som skapas på grundval av sinnenas erfarenhet. De är logiskt nödvändiga förutsättningar för meningsfull erfarenhet genom sinnena.

Insikten om allmänbegreppen och förhållandet mellan dem är också väsensinsikt, insikt om väsenssammanhang.

Därmed är Husserls lära om ”väsenden” och ”Wesenschau” i all korthet antydd. Det är inte hans mening att denna väsenserfarenhet skall vara något mystiskt. Tvärtom insisterar han på att *alla* filosofer har använt sig av en sådan ”väsenskådning”, som alltså för Husserl blir ett centralt drag i den fenomenologiska metoden. Fenomenologin är för Husserl försöket att *renodla* denna metod, noggrant och uttömmande beskriva dess villkor. Det är kanske heller inte så svårt att se att man på detta sätt kan få en beskrivning av något som är på ett särskilt sätt karaktäristiskt för logisk och matematisk kunskap. Svårigheten börjar när beskrivningen generaliseras så att den skall gälla även utanför logik och matematik, alltså för filosofin över huvud.

Låt oss fasthålla vid frågan om betingelserna för att filosofin skall vara en sträng vetenskap. Den filosofiska kunskapens objekt kan då inte tillhöra den för sinnena förnimbara verkligheten; om den kan vi endast uppställa hypoteser men inte nå fram till absolut sanning. Var skall dessa objekt då kunna befinna sig?

Den filosofiska kunskapens objekt måste vara *omedelbart givna* för det mänskliga medvetandet. Filosofi är studiet av, forskning i det som är omedelbart givet för medvetandet. Det finns ingen annan möjlighet, om filosofins objekt skall ”existera” på någon ”plats” som föremål för *vår* kunskap, då det i kraft av Husserls filosofiska vetenskapsbegrepp är uteslutet att de finns i den empiriska världen som t. ex. psykologin och andra empiriska vetenskaper ut-

forskar. Det är som objekt - som fenomen - givna för medvetenheten som de är föremål för den fenomenologiska ”väsenskådningen”.

Men blir inte då dessa objekt något rent subjektivt i kantiansk eller rent av primitiv mening, något godtyckligt som växlar med de psykologiska betingelserna hos individen?

Husserl måste självfallet avvisa båda dessa möjligheter. Den sistnämnda av de båda är tydligen destruktiv för hans lära, och även mot Kants kunskapsteoretiska idealism gjorde Husserl just den invändningen, att den inte tillmätte kunskapen en tillräckligt objektiv status.

Det är här som Husserl sätter in med sin lära om *intentionaliteten.* På denna punkt är han påverkad av sin lärare, den österrikiske filosofen Franz Brentano (1838-1917). Vanligtvis skildras denna lära med att man säger något i stil med följande: medvetande är alltid medvetande *om något.* Man kan inte vara medveten i största allmänhet utan att ens medvetande är riktat mot något. Jag kan inte veta utan att veta *något,* icke älska utan att älska *något* eller *någon osv.* Detta blir vi just inte klokare av. Poängen med intentionalitetsprincipen är att den används till att införa en *logiskt nödvändig* åtskillnad mellan medvetenhetsakt (det att *vara medveten)* och det som är *objekt* för medvetandet i denna akt. I en medvetenhetsakt är det en logiskt nödvändig åtskillnad mellan kunskapsakten och det som är kunskapsaktens föremål. *Båda* är nödvändiga för kunskapen. (Detta är för övrigt också ett exempel på ett stycke fenomenologisk filosofi; insikten om detta - logiskt nödvändiga - förhållande vid mänsklig medvetenhet och kunskap är produkten av en intuition av ett väsenssammanhang.) Kunskapsakten kan då i viss *mening* sägas vara subjektiv, tillhöra individen. Men icke det som är *objekt* för kunskapsakten - när vissa andra villkor även är uppfyllda.

Ren och adekvat kunskap kan jag nämligen endast ernå när jag intar en renodlad och opartiskt skådande hållning till medvetenhetsobjekten, till det som är omedelbart givet för min medvetenhet. Jag måste systematiskt och medvetet försöka betrakta dem uteslutande i egenskap av objekt för kunskapen och lika medvetet och systematiskt söka eliminera varje annan form av intresse, som kan vara förbunden med dem, t. ex. såsom tänkbara föremål för behovstillfredsställelse eller något liknande. Det är detta som kallas *eidetisk reduktion* eller *epoche.* Jag avkopplar mig själv såsom psykologisk-biologisk individ i mitt förhållande till objektet. Om det är något så trivialt som en stol som är givet för mitt medvetande, kopplar jag av alla tankar på att köpa eller sälja den, att tycka bra eller illa om den. Likaledes bortser jag från all dess särmärken såsom ett individuellt existerande ting - alla dess tillfälliga förbindelser med denna världen, att den är tillverkad av den eller den, att den har en spricka i ryggen, att den nyligen räddats från att brinna upp osv. Och naturligtvis måste jag betrakta den utan att dra in några filosofiska teorier om stolar eller s. k. fysiska föremål - att den är blank och kall eller ”egentligen” bara virvlande atomer eller ”sinnesdata”… Jag skall vara kontemplativ, jag skall *bara* betrakta den sådan den är given som rent objekt för min skådande medvetenhet. (Detta gäller självfallet för andra och mindre triviala ting som är givna, ”en god handling”, ”en hederlig människa”, ”en sann utsaga” - eller allmänna begrepp som ”god-

het", ”hederlighet", ”sanning"). Under sådana förhållanden anser Husserl att man kan ha en objektiv kunskap om objektet.

Tecknet till detta är att kunskapen åtföljs av den *adekvata evidensen*: de insikter jag då ernår är av en sådan art och kvalitet att jag inser att de är (eller erfar dem som) nödvändigt sanna, emedan de är insikter i nödvändiga väsenssammanhang; jag inser att de är adekvata uttryck för egenskaper och relationer hos objektet, som icke *kan* tänkas avlägsnade utan att objektet självt upphör att vara vad det är.

Det följer vidare härav - om vi åter erinrar oss att filosofin skall vara en sträng vetenskap - att denna kunskap endast kan uttryckas som en *ren beskrivning* av det omedelbart givna. *Intet* får inkluderas, som går utöver detta som uppfattas i detta omedelbart intuitiva skådande; intet om förgånget eller framtid, intet om förhållande av orsak eller verkan, utan endast det som är direkt givet i (genom) det rena betraktandet, det som man inte kan bortse från, dvs. det nödvändiga. Detta utesluter inte att både förändringar och, vad det beträffar, fenomenet förändring eller process *självt* kan göras till föremål för fenomenologiskt skådande. Sådana rena beskrivningar kan, menar Husserl, vara absolut sanna, emedan de då är beskrivningar av nödvändiga väsenssammanhang; allt annat är minerat.

Husserl menar vidare att den fenomenologiska metoden är absolut förutsättningslös. Den innebär för det första en systematisk avkoppling av alla förutsättningar av vanlig art. Den skall t. ex. icke vila på premisser eller stillatigande antaganden, som själva skulle kunna analyseras och göras till föremål för eventuella tvivel eller motiveringar. Den skall vara en *omedelbar* och direkt kunskap, som icke förutsätter någon annan kunskapsmetod (t. ex. förnimmelse av fysiska föremål) eller som bygger på filosofiska eller andra teorier om världen eller människan eller om kunskapen själv. Den apodiktiska - dvs. absoluta och starkaste - evidens som det eidetiska skådandet i bästa fall kan nå fram till, framstår själv för medvetandet som det enda möjliga, nödvändiga och tillräckliga fundamentet för all kunskap, en grund som själv varken kan grundas på något annat eller behöver en sådan motivering.

Det är fullständigt klart att detta är svårt att förstå och att det är tankar som ständigt utsätts för kritik både immanent och utifrån. Det är vidare oomstritt att Husserls fenomenologi ger upphov till en rad svåra filosofiska frågor. Är inte detta *också* egentligen en form av idealism, då ju filosofins objekt är ”i" - Husserl skulle säga *för* - det mänskliga medvetandet? Är det över huvud taget meningsfullt och möjligt att tänka sig en förutsättningslös filosofi? (Det kommer bl.a. an på vad ordet ”förutsättningslös" egentligen betyder för Husserl.) Hur kommer vi från den rent deskriptiva kunskapen om våra medvetenhetsobjekt över till någon kunskap om världen, den yttre världen, sådan den existerar oberoende av vår kunskap (vilket Husserl anser att den gör) ? Och en rad andra lika svåra problem. Intet av detta skall här beröras; det skulle föra oss in i ämnen och problemställningar som endast kan fördjupas genom en detaljerad och teknisk-filosofisk diskussion, som inte hör hemma i en elementär översikt. Vad vi här har gett är endast en flyktig konturteckning av några av huvudidéerna i Husserls tänkande sådant det först utformades. Detta hindrar inte att just dessa idéer också hör till de bärande i all fenomenologisk filosofi. Det är vidare obe-

stridligt att detta är tankar som bildat skola och som alltjämt hör till de mycket livaktiga filosofiska idéerna i vår egen tid.

Husserl själv genomförde i sin egen filosofi först och främst fenomenologiska analyser av kunskapsteoretiska problem. Men han föreläste också t. ex. Om etik, och en del av detta material har också nyligen utgetts. (En viktig källa till dagens fenomenologiska forskningar är alltjämt de publikationer som utges på grundval av de stora samlingarna av Husserl-manuskript i Louvain i Belgien.) Den tyske filosofen Max Scheler (1874-1928) förde vissa av Husserls tankar vidare på etikens område. Och inte minst har en rad filosofer, som gärna räknas till existentialisterna (Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty), fått viktiga impulser av Husserls filosofi.

Existentialismen

Ingen av nutidens filosofiska strömningar har haft resonans hos en bredare publik än existentialismen. Det har varit på modet att vara ”existentialist”, men som modeföreteelse har riktningen mera berört en icke-filosofisk allmänhet än filosoferna av facket. Det beror på flera olika förhållanden. Som benämning på en strömning i tiden har etiketten ”existentialism” använts om olika ting: om flera inbördes ganska olika filosofer, om vissa idéer och tendenser i skönlitteratur och dramatik, om en i ögonen fallande livsform i parisiska kaféer strax efter andra världskriget.

Här är det först och främst den filosofiska existentialismen som skall behandlas. Men existentialismens mindre filosofiska sidor skall även nämnas, emedan de trots allt visar hän på något väsentligt: existentialismens intensiva koncentration på den mänskliga tillvarons problem i det tjugonde århundradet, dess samband med de två stora krigen, som vi redan i inledningen antytt.

Det skulle inte vara riktigt att säga att existentialismen som filosofi är en produkt av de båda krigen, även om det hos en filosof som Sartre nog finns ett tydligt samband. Men det är heller inte missvisande att säga att existentialismen är en tidstypisk rörelse både med hänsyn till många av dess motiv och delvis i dess hållningar inför de fenomen kring vilka dess problem kretsar: döden, ångesten, meningslösheten i det mänskliga livet. Sin stora publik har den nått, mindre genom de rent filosofiska arbetena än genom skönlitteratur, dramatik, tidningar, tidskrifter och debatter i akademiska och konstnärliga miljöer. Och denna publik var, kan man säga, mogen och förberedd till mottaglighet genom den historiska och kulturella utvecklingen i det tjugonde århundradet. Jean-Paul Sartre är både filosof, romanförfattare och dramatiker - och har dessutom varit öppet och aktivt engagerad i politiska och kulturella stridsfrågor i

tiden. Albert Camus var först och främst skönlitterär författare, men hans litterära verk (såsom t. ex. ”Myten om Sisyfos”) har en påtaglig filosofisk anstrykning.

Samtidigt har nog också en ganska stor allmänhet känt att den filosofiska existentialismen bidrog att fylla ett behov, som annan akademisk filosofi i samtiden gärna försummade. Existentialister av alla slag, både akademisk-filosofiskt skolade och andra, har ofta anklagat särskilt de analytiska filosoferna för att ignorera just de problem som är meningsfulla och väsentliga för engagerade, levande människor i vår tid. Analytiska filosofer har å andra sidan ofta tyckt att deras existentialistiska kolleger var otillbörligt oklara - litterära och konstnärliga förkunnare snarare än allvarligt reflekterande tänkare. Inget försök skall här göras att i denna strid uppträda som skiljedomare. Men det förtjänar anmärkas att denna delvis aggressiva och föga toleranta strid mellan två olika filosofiska läger är ett karaktäristiskt drag i vår tids filosofi.

Även om vi nu endast begränsar oss till filosoferna av facket, utgör existentialisterna inte någon homogen grupp tänkare. Det är särskilt fyra namn som står i förgrunden, två tyska och två franska: Martin Heidegger (född 1889), Karl Jaspers (född 1883), Jean-Paul Sartre (född 1905) och Gabriel Marcel (född 1889). Det är fyra mycket olika personligheter. Heidegger, som en tid var novis i jesuitorden, skrev sin doktorsavhandling om medeltidsfilosofen Duns Scotus och blev 1928 Edmund Husserls efterträdare som professor i Freiburg. Hans filosofiska huvudarbete ”Sein und Zeit” utkom 1927. Under kriget var han en tid ivrig anhängare av Hitler. Karl Jaspers var ursprungligen psykiater. Hans stora arbete ”Psychologie der Weltanschauungen” (1919) blev för honom en brygga över till filosofin, och 1932 kom hans huvudarbete ”Philosophie” i tre band. Jaspers avsattes 1937 av nazisterna från sin befattning som professor i filosofi i Heidelberg. Den yngste av de fyra, Jean-Paul Sartre, var ursprungligen lärare. I två romaner, ”Äcklet” (La Nausee) av 1938 och ”Muren” (Le Mur) av 1939 tar han i skönlitterär form upp problem som får en systematisk filosofisk utformning i huvudarbetet ”L’Etre et le Neant” (Varat och Intet) av 1943. Sartre var aktiv fransk motståndsman under kriget och har senare gjort sig känd som radikal vänsterpolitiker och ateist. Han är dessutom en betydande psykolog.

I motsats till Sartres uttryckliga ateism - som spelar en inte oväsentlig roll i hans filosofi - uppvisar Jaspers filosofi klara religiösa om också inte speciellt ortodoxt kristna drag. Men den av de fyra som särskilt förtjänar beteckningen religiös filosof är Gabriel Marcel, som är troende katolik. Han är också den som först publicerade skrifter med ett klart existentiellt innehåll; uppsatsen ”Existence et objectivite” kom 1914. Marcel är också produktiv som skönlitterär författare och dramatiker, om också inte med fullt så stor framgång som Sartre.

Vad är det då som för så olika tänkare som dessa fyra berättigar till den gemensamma beteckningen ”existentialister”? Det är först och främst två saker: en gemensam filosofisk ”avtoning”, och en inte fullt lika entydig gemenskap i bärande filosofiska idéer och hållningar.

Det är mycket som dessa fyra tänkare inte är eniga om - icke ens om användningen av beteckningen ”existentialist”. Både Jaspers och Heidegger har bestritt att de är existentialister. Men de är likväl alla eniga om att erkänna sin filosofiska släktskap med Sören Kierkegaard (1813-55). Kierkegaards hela hållning till filosofin, med ut-

gångspunkt bl. a. i en kritik av Hegels idealistiska och intellektualistiska spekulativa filosofi, är en viktig anknytningspunkt. Kierkegaards starkt personligt präglade och engagerade tänkande är förankrat i den enskilda levande människans upplevelse av och förhållande till hela den mänskliga tillvarelseformen - ”existensen”. För Kierkegaard hade detta förhållande religiösa implikationer, men det är i detta sammanhang av mindre vikt. Samtidigt finner vi hos honom en rad termer, som också är centrala hos existentialisterna: den vikt han lägger vid begreppet ”ångest”, ”ångestupplevelsen” såsom central för att filosofiskt förstå människan, den provocerande betoningen av ”subjektiviteten” som villkor för sanningen. Men vad som här föreligger är lika mycket en släktskap som ett direkt inflytande eller påverkan; Marcel gav uttryck åt liknande idéer innan han kände till Kierkegaards verk, medan Jaspers själv sagt att mötet med Kierkegaards filosofi för honom blev en avgörande upplevelse. (Och det råder intet tvivel om att existentialismen verksamt bidragit till en förnyelse av det intresse för Kierkegaards filosofi som vi bevittnat under senare år.)

Förutom av Kierkegaard har existentialismen fått impulser från Nietzsche och Bergson, och det är heller inte svårt att se släktskapen med Schopenhauers förkunnande, pessimistiska och starkt antiintellektualistiska voluntarism (viljefilosofi). Hur pass stor den direkta påverkan är, är väl också i detta fall av mindre vikt. Betydelsefullt är att existentialismen lever vidare och förenar sig med betydande strömningar och tendenser i tidigare europeisk filosofi.

Det är emellertid *en* filosof som direkt har påverkat vår samtids existentialistiska filosofer: Edmund Husserl. Heidegger kan i viss mening sägas vara en lärjunge till Husserl. Heideggers huvudarbete ”Sein und Zeit”, som författaren själv betraktar som ett fenomenologiskt verk, är tillägnat Husserl. Och då man behandlar Heideggers filosofi, brukar man gärna framhålla brytningen med Husserl som en viktig händelse. Sartre står metodiskt och i en del andra av sina synpunkter fenomenologin så nära, att han ofta räknas till de fenomenologiska filosoferna även om hans grundläggande hållning förefaller vara en helt annan än Husserls (underrubriken på ”L’Etre et le Neant” är ”Försök till en fenomenologisk ontologi”) .

Därför är det också på sin plats att framhålla att de båda strömningarna fenomenologi och existentialism inte är skarpt och klart åtskilda. De utgör snarare ett kontinuum med flytande övergångar.

Vi har ovan sagt att det även bland existentialisterna brukar sägas föreligga en mindre klar gemenskap i bärande idéer och hållningar. Denna gemenskap är svårare att beskriva.

Kanske kan denna gemenskap likväl bäst beskrivas om vi ett ögonblick går tillbaka till Husserl. Det problem eller det problemkomplex som på allvar aktiverade Husserl som filosof manifesterade sig för honom i det avgörande skedet (då han skrev ”Logische Untersuchungen”) som problem av kunskapsteoretisk art. Det var frågan om att finna ett pålitligt, orubbligt fundament för mänsklig kunskap och för kunskap över huvud taget. Den oro som grep honom och blev den drivande impulsen var avsaknaden och behovet av ett sådant fundament, och hans drivkraft var hoppet om och tron på att han kunde finna ett sådant fundament.

Bakom existentialisternas filosofiska arbete ligger också en oro inför problem: det är för övrigt kanske något som är gemensamt för alla skapande tänkare. Men de problem som vållade deras oro och driver dem gestaltar sig inte eller i varje fall inte i första hand som kunskapsteoretiska problem, ja, i viss mening över huvud taget inte som *teoretiska* problem. Det som ger det existentialistiska tänkandet dess dynamism är snarare ett livsproblem, en personlig, djup och oroande upplevelse av människan och hennes villkor. Men samtidigt som denna oroande upplevelse är något personligt och engagerande, har den ändå inte karaktären av en privatsak. Upplevelsen manifesterar sig med ett krav, ett anspråk på att vara allmängiltig.

Det är en - i viss mening - hotande och negativ upplevelse. Människans tillvaro *är* förgänglighet, fruktlös strävan, lidande ångest, obeveklig tillintetgörelse. Och detta *vet* människan, det ingår också i hennes villkor; hon kan icke undgå att veta det. Hon kan bara - men också detta förgäves - försöka glömma det och dölja det för sig själv. ”Människan är ett fåfängt lidande” - *L'homme est une passion inutile,* säger Sartre. Därför är det en träffande karaktäristisk av människan att säga, att hon är den enda levande varelse som på förhand vet om sin egen förgänglighet. I ”Myten om Sisyfos” säger Camus att frågan: Varför *skulle jag inte begå självmord?* är den mest centrala av alla filosofiska frågor. Kan det finnas någon grund, någon tillräcklig grund att vilja leva detta liv, som i grund och botten är meningslöst, *absurt'*

Dessa sidor av existentialismen är välkända; de citeras ständigt, med bifall - eller för att angripas: det blir inte *filosofi* av det, oavsett hur ofta och hur vältaligt man påpekar att människan är förgänglig. Det menar väl heller inte existentialisterna själva. Men det är två ting som bör sägas i detta samband. För det första att den existentialistiska filosofin inte *bara* är filosofi i teknisk mening. Den har också väsentliga rent skönlitterära uttrycksformer i vilka den med denna motivkrets otvivelaktigt är tidstypisk och på många sätt har bidragit att prägla och inspirera t. ex: en modern dramatiker som Ionesco - man må bara tänka på ”Kungen skall dö”. Det *är* typiskt för existentialisterna, i motsats t. ex. till analytiska filosofer och fenomenologer, att strömningen gör sig gällande och manifesterar sig över ett kontinuum, som sträcker sig från teknisk, akademisk filosofi till rent konstnärlig verksamhet, från rent filosofisk-fenomenologisk analys till en ganska ohöljd förkunnelse.

Detta förefaller begripligt i ljuset - eller skuggan - av den grundupplevelse i vilken existentialismen har sin upprinnelse. Men det är också av vikt att förstå att denna upplevelse för existentialismen som akademisk filosofi endast är utgångspunkten för den teoretisk-filosofiska, reflekterande verksamheten. Därför är kanske ett citat från Jaspers mera träffande som slagord för existentialisternas filosofiska idégemenskap : ”Jag söker det vara som inte bara försvinner” (Philosophie I, s. 2). Den mänskliga formen för existens, vad Heidegger kallar ”Dasein”, kännetecknas av frånvaron av ett sådant ”vara” och det på tvåfaldigt sätt. Den är å ena sidan den form för förgängelse som beseglas av döden. Människans vara, ”Dasein”, är ett ”vara-till-döds”, *Sein-zum Tode* (Heidegger). Men det är också, i människan själv och medan hon lever, denna brist på ett stabilt ”vara”. Människan *har* inget väsen som *är* och förblir vad det är. Sartre talar om ”den intighet som alltid varit central i människans kärna och som tvingar den mänskliga verkligheten att frambringa sig själv i stället för att vara”

(L'Etre et le Neant). Man kan kanske här känna igen uråldriga filosofiska motiv: motsättningen mellan *vara* och bli till, så till vida Platons och Parmenides' problem. Men hos Sartre och existentialismen får det en ny aktualitet och förbinds med motiven om ångesten och friheten. Det finns inget stabilt vara i människan, som hon kan gripa och stödja sig på. Där man väntat sig att finna en väsenskärna finns bara den intighet som hotar med förintelse och som därför tvingar människan att oupphörligt frambringa eller skapa sig själv, såsom Sartre uttrycker det.

Denna jakt efter varat reflekteras i all filosofisk existentialism. Hos Heidegger dominerar i "Sein und Zeit" begreppsparet "vara" och "intet" liksom fallet är i själva titeln på Sartres huvudarbete. Heidegger kallar själv (i "Sein und Zeit") sin filosofi för fundamentalontologi. Ontologi är läran om varat, alltså läran om det *grundläggande* varat. Och han beskyller vår tid (eller för resten hela den europeiska kulturen ända från sofisternas tid) för att ha förlorat medvetandet om och förståelsen för varats fundamentala betydelse, för att ha råkat i *Seinsvergessenheit* - glömska av varat. Hela hans för övrigt mycket esoteriska vokabulär är full av sammansättningar med "Sein" : "Dasein" (som är människan), "Mitsein" (medmänniskan), 'In-der-Welt-Sein' osv. Ett av Marcels huvudarbeten heter "Etre et Avoir", - att vara och att hava. Enklare uttryckt: det att *vara* är viktigare, mera fundamentalt, än att *ha* något. För *alla* existentialistiska filosofer blir jämförelsen mellan människans vara och andra former av vara ett centralt tema.

Vad denna jakt på varat hos Heidegger leder till är inte gott att säga. Han ser kanske på varat ungefär på samma sätt som de försokratiska filosoferna på urämnet, och kanske särskilt som Anaximander på *to apeiron* (det obegränsade); det som både är allt och ingenting bestämt.

Hos Jaspers mynnar jakten till slut ut i ett slags religiös tro. Han talar om "das Umgreifende" och om transcendensen : något absolut som går utöver människan och tiden, något som kan ge *tillit.*

Hos Sartre tar denna jakt en relativt pessimistisk vändning. Det *finns* inget absolut vara, som människan kan bygga sitt liv på. Det finns bara kampen om intigheten: ångesten inför det ofrånkomliga val som människan kastats ut i ("Geworfenheit" på Heideggers språk), den skrämmande, ångestskapande *friheten,* som hos människan sammanfaller med intigheten, ... "friheten ... är människans vara och det vill säga hennes intighet" (L'Etre et le Neant). De andra, icke-mänskliga tingen har en annan form av vara, ett "vara-i-sig själv" *(l'etre en-så):* varken aktivt eller passivt, trögt, massivt, *kväljande.* Det är ett vara som är omöjligt för människan som ett *etre pour-soi,* ett vara (eller en närvaro) *för*-sig själv - alltså medvetenhet, den medvetenhet, som också tillhör människans villkor, som hon inte kan fly från och som är villkoret både för ångesten och lidandet, friheten och valet.

På så sätt kommer olika begrepp om "varat" att få en central plats hos alla existentialistiska filosofer. De teoretiska analyserna syftar till att klargöra och fördjupa vår filosofiska insikt om den mänskliga existensen i förhållande till andra sätt att vara: Jaspers talar om "Existenz-erhellung". Vid sina reflexioner över dessa problem utvecklar dessa filosofer en teoretisk-deskriptiv begrepps-

apparat, som kan göra en nästan förtvivlad när man söker förstå den, inte minst hos Heidegger. Och det saknas inte dem som anser att den *är* obegriplig eller att de existentialistiska filosofernas användning av begrepp och språk bottnar antingen i lättsinne eller charlataneri. Detta sistnämnda är tydligen inte uttryck för välvilliga eller toleranta hållningar. Det förefaller orimligt att bestrida att existentialisterna med sina rent teoretiska utläggningar och analyser har lyckats kasta ljus över ting av vikt. Vad de gör *är* meningsfullt för ett stort antal människor. Men det kan heller inte förnekas att de vid sina försök att beskriva eller tala om ”Intet” eller ”Intighet” pressar vårt vanliga beskrivande (diskursiva) språk till bristningsgränsen, kanske i ett medvetet försök att låta språket brista inför något som upplevs som i viss mening obegripligt och outsägbart. (Det finns kanske egendomliga paralleller mellan Heidegger och Wittgenstein i deras förhållande till språket och det outsägbara. Språket är centralt i bådas filosofi. Och det beror möjligen delvis på en besläktad känsla både av att språket är centralt i diskursivt, rationellt tänkande och kommunikation - och på en känsla av att man för att fastställa gränsen för det rationellt meddelbara i varje fall måste ha *anat* den andra sidan av gränsen - den där möjligheten att säga något upphör men där därmed inte erfarenhets- och upplevelsemöjligheterna är uttömda.) Existentialisterna har också som sagt bekymrat sig mindre om att hålla någon skarp gräns mellan diskursiv argumentation och skönlitteratur, konstnärlig meddelelse.

Det kan vara svårt att följa och acceptera deras teoretiskt deskriptiva utläggningar; lätt är det att få tag i deras *förkunnelse. Ty* det kan heller inte råda något tvivel om att all existensfilosofi från Kierkegaard och framåt rymmer ett starkt och medvetet element av förkunnelse och moraliserande. Den vill *påverka* människorna i deras livshållning. På denna punkt skiljer sig existentialisterna mycket klart från t. ex. De analytiska filosoferna, vilket somliga betraktar som en förtjänst, andra som en svaghet allt efter den uppfattning man har om filosofins uppgifter och funktion. Den förkunnande hållningen ligger nära till hands av flera skäl, först och främst därför att existentialisternas filosofiska grundmotiv inbjuder till den. Men det har också samband med deras syn på objektivitetsproblemet. ”Subjektiviteten är sanningen”, sade Kierkegaard; och den hållning till sanningsproblemet som återspeglas i denna oklara men provocerande utsaga återfinner vi till en viss grad hos hans filosofiska fränder av i dag. Den nyktra och kyliga objektivitet som tillkommer de vetenskapliga sanningarna är utan omedelbar betydelse för den mänskliga existensen; den ger oss varken frälsning, befrielse eller hopp. Det ligger i detta ett slags motsvarighet till det uppbrott från absolutismen i kunskapsteorin som empirismen hade skapat och som Husserl uppfattade som ett hot mot möjligheten av en vetenskaplig filosofi. Sanningen - i betydelse av en personlig tillägnelse av sanningen - kräver också personligt engagemang, speciellt när ”sanning” tillämpas på den enskildes förhållande till sin egen tillvaro.

”Das Wesen der Wahrheit ist die Wahrheit des Wesens”, säger Heidegger. Människan kan *vara* sanningen. Både hos Heidegger och hos Sartre har denna förkunnelse ett inte obetydligt inslag av något som i varje fall påminner ganska mycket om psykologiska resonemang eller teorier. (Eller man kan säga att deras förkunnelse synes förutsätta hållbarheten av vissa psykologiska teorier.) Avgörande för människan (eller för hennes *värde* som människa) är arten av

hennes förhållande till sig själv och sin egen existens. Hennes existens kan vara ”egentlig” eller ”oegentlig” (Heidegger). Den ”egentliga” existensen kännetecknas av äkthet och sanning i livshållningen, något som mera psykologiskt kan karaktäriseras som mod och förmåga att acceptera sig själv. Förkunnelsen betonar nödvändigheten härav. På Sartres uttryckssätt: människan måste välja sig själv. Hon är skoningslöst *utlämnad* till detta fria val. Det är i denna ångestskapande frihet, genom detta val, som aldrig kan träffas med någon tillräcklig objektiv motivering (eller enligt givna direktiv, t. ex. i ”absoluta” normer) och som jag därför alltid *själv* måste ta ansvaret för, som människan ”skapar” sig själv.

Genom att försöka vika undan eller fly från denna situation, från det fria och förpliktande personliga valet, förringas människan, hon tar i ett eller annat avseende skada till sin välfärd och sin själ. Då kommer hennes existens att präglas av falskhet, av en ouppriktighet, som Sartre kallar för ”mauvaise foi”, ond tro, och som Heidegger har karaktäriserat som ”Verfallenheit in das Man”. ”Das Man” är det som saknar personlighet, en inkarnation av grammatikens i hög grad opersonliga ”obestämda pronomen”. Det är den ”oegentliga” människan, som är utan något *väsen,* utan personlig egenart som mänsklig individ.

Mot bakgrunden av detta är det kanske också möjligt att förstå ett av de slagord som oftast använts för att karaktärisera existentialismen som filosofi, Sartres sats att existensen hos människan går före essensen. I en del klassisk filosofi, t. ex. den aristoteliska thomismen, sägs det vara tvärtom. Människan *hår* ett väsen (en natur eller ”essentia”) som kan sägas vara gemensamt för alla människor: det är det som gör dem till människor. (Det är också det som man försöker infånga i realdefinitionen på människan, t. ex. ”människan är ett förnuftigt djur”.) Och det är detta (gemensamma) väsen som har fått existens i varje särskild mänsklig individ. Därför kan man säga att väsendet, essensen, i en sådan uppfattning går *före* existensen.

Sartres uppfattning är, som vi sett, att människan är utlämnad till nödvändigheten av att skapa och forma sig själv *genom sin* egen existens. Människans väsen är icke något som på förhand är givet som en varudeklaration med garanti för kvalitet och äkthet. Det är något som ständigt blir till, som först kommer till genom existensen, genom vad människan är och gör.

Det är antagligen riktigt att säga att existensfilosoferna kommer människorna till hjälp genom att klargöra för dem vad dessa filosofer anser vara centralt och viktigt i den mänskliga existensen och dess villkor. Tron på att filosofin är viktig, nyttig, oumbärlig för människorna delar de med de flesta, kanske med alla andra tänkare. Men de skiljer sig från många andra filosofer, särskilt från de analytiska, däri att deras tänkande på ett särskilt sätt är inriktat på speciella mänskliga livsproblem, och kanske i *graden* av sin tro på vad filosofin kan uträtta för oss: att *lära oss* att leva - och att dö. Ty kan vi inte det sistnämnda, bemästrar vi heller icke det förra. ”Philosophieren heisst sterben lernen”, säger Karl Jaspers en gång: ”Att filosofera är att lära sig att dö.”

Dialektisk materialism (marxism)

Både marxismen och nythomismen skall här behandlas mera kortfattat än vi gjort med de tre strömningar vi hittills berört. Få filosofer av rang torde i dag tveka om att säga att de tre första - den analytiska filosofin, fenomenologin och existentialismen - är de filosofiskt sett viktigaste riktningarna i samtiden. Och troligen kommer den framtida filosofiska utvecklingen i väster att gå vidare från de ståndpunkter dessa tre intar.

Det betyder likväl inte att de båda övriga kan ignoreras. Nythomismen har haft - och har - stort inflytande i filosofin i väster. Och marxismen kan man endast ignorera, om man bestiger ett västligt filosofiskt elfenbenstorn. Den filosofiska marxismen är trots allt på ett väsentligt sätt knuten till ett av de största politiska, ekonomiska och militära maktblocken i vår nutida värld. Det är höjt över allt tvivel att den äldre klassiska marxismen var en viktig maktfaktor vid tillkomsten av detta maktblock. Det förefaller likaledes otvivelaktigt att samtidens marxistiska filosofi - den dialektiska marxismen - inte skulle haft samma anspråk på uppmärksamhet, om den inte varit den officiellt auktoriserade filosofin i Sovjet och Kina.

Man har ofta framhållit som anmärkningsvärt att en filosofisk lära, som i grov förenkling reducerar idéerna till biprodukter av materiella processer, själv gett upphov till en av de mest effektiva och på konsekvenser rika ideologier som historien känner. Detta förhållande reser en rad problem, delvis av empirisk och delvis av filosofisk art, problem som i en något annan form kan aktualiseras genom jämförelse t. ex. med existentialism och analytisk filosofi. Vilken verkan och funktion har filosofiska idéer i mänskligt handlings- och hållningsliv? I vilken grad kan och bör filosofin söka att uppställa och motivera moraliska, sociala och politiska normer och ideologier?

Vi kan här bara peka på problemen utan att göra något försök att lösa dem. Men samtidens politisk-ideologiska situation inbjuder till reflexioner över ämnet. Ty det är lika uppenbart att det även i den västliga världen finns politiska, sociala och ekonomiska ideologier, som i varje fall har två drag gemensamma med öststaternas. De har sina historiska rötter i politisk-filosofiska teorier, som delvis går långt tillbaka i tiden (till Rousseau, Locke, Mill, Adam Smith för att bara nämna några av de senare); och de hör till de praktisk-politiskt verksamma krafterna i den västliga världen. Utan att bli särskilt tendentiös kan man till och med dra parallellerna åtskilligt längre. Vissa politisk-ekonomiska idéer har också i väster privilegiet, om också inte att vara offentligt auktoriserade så i alla fall offentligt gillade: den liberalistiska kapitalismen i USA, demokratiska ideal både i USA och andra västliga länder. Men samtidigt bör det då anmärkas att moraliska, sociala och ekonomiska idéer av marxistiskt ursprung även i

väster har spelat en mycket betydande roll för den politiska utvecklingen, särskilt i Europa.

Från västlig synpunkt finns det också betydande olikheter. Våra politiska, sociala och ekonomiska ideologier är icke knutna till något bestämt ”statsbärande” parti med alla de konsekvenser detta haft och har i Sovjet och Kina. Det finns - kort sagt - ett slags ideologisk frihet i väster, som i sig själv är ett viktigt drag i västerns moraliska och politiska ideologi - och som också är ett arv från de stora filosoferna, t. ex. Spinoza. Själva *filosofin* har i dag i väster *frihet* att följa sina egna vägar på ett sätt, som icke är möjligt i Sovjet och Kina, där filosofin - i stort sett - är bunden av en officiell institutionaliserad filosofisk ortodoxi.

Från västlig synpunkt verkar det rimligt att anta att detta är förklaringen till ett fenomen som eljest skulle verka ganska oförklarligt - att den ena hälften av världen av i dag domineras av en filosofi som är föråldrad, om inte i varje historisk betydelse av ordet så i varje fall i filosofihistorisk. Dagens dialektiska materialism i Sovjet har på väsentliga punkter övertagits från Karl Marx och Friedrich Engels, och dessa idéer skall därför inte här på nytt beröras.

Men det bör samtidigt understrykas att detta inte är någon invit att ignorera vad man i Sovjet ofta kallar ”marxismen-leninismen” som filosofi. Länge var man i väster, särskilt bland filosoferna, benägen att betrakta denna filosofi som en ren anakronism, som bara betingades av politiska maktförhållanden. Men det har skett ett visst omslag i denna hållning under senare år, särskilt efter Stalins död. Det har gått upp för filosoferna i väster att det händer vissa ting i sovjetisk filosofi (”sovjetisk” tas här i en betydelse som även omfattar de sovjetdominerade områdena), ting som är av intresse för den som vill *veta* vad som försiggår i samtidens filosofiska tänkande. Och den nedlåtande hållning som avfärdar marxismen-leninismen som en anakronism har i varje fall *en* uppenbar konsekvens: okunnighet. Följande citat från en sovjetforskare i väster är typiskt för den nya hållningen: ”Ty vi vet alltjämt mycket litet, och det krävs en enorm ansträngning om vi skall förskaffa oss verklig insikt i samtida sovjetiskt tänkande.” Detta är skrivet av professor J. M. Bochénski, direktör för institutet för östeuropeiska studier i Fribourg (Schweiz). Bochénski, som själv är en betydande logiker och filosofihistoriker (och för övrigt dominikanmunk) är ingen kommunistsympatisör. Uttalandet gäller ”sovjetologi” över huvud, men studiet av sovjetiskt tänkande är en viktig sida av denna ”sovjetologi”.

Det är självklart att man i främsta rummet måste studera Karl Marx’ eget tänkande. Utan en grundlig kunskap om det kan man inte få klarhet i de förändringar som marxismen undergick i Lenins tänkande. Lenin präglade på ett avgörande sätt den senare sovjetiska filosofin. Det finns betydande olikheter mellan Marx’ tidigare och senare tänkande: Lenin lät nästan alla den yngre Marx’ doktriner falla samtidigt som han radikalt omformade vissa andra, t. ex. Marx’ lära om den ekonomiska determinismen. Och därjämte formulerade Lenin själv en rad nya doktriner. Så t. ex. riktar han i en bok av 1909, ”Materialism och empiriokriticism” en skarp kritik mot Ernst Machs filosofi och beskyller honom för idealism, för att förneka att den materiella världen existerar oberoende av vår kunskap om den. Beskyllningen har senare upprepats mot de

logiska positivisterna, som kan sägas vara Machs arvtagare i filosofin. Ännu i dag stämplas gärna filosofin i väster och logiken där såsom ”idealistiska”.

Efter Stalins död och med utvecklingen av det industrialiserade Sovjet med sina nya universitet och sina framsteg i vetenskap och teknik börjar nya tendenser att göra sig gällande även inom det sovjetiska tänkandet. Lika viktigt som det är att förstå Lenins bidrag och hans omvandling av doktriner, som övertagits från Marx och Engels, lika viktigt är det att följa med i de omvandlingar som nu efter hand sker. Behovet av ett nyktert vetenskapligt, fackmässigt studium av sovjetisk filosofi blir desto mer trängande i ljuset av det förhållandet att det finns så många andra som skriver mer eller mindre dilettantmässigt i tidningar, böcker och tidskrifter om utvecklingen i Sovjet.

De olika tendenserna i dagens filosofiska utveckling i Sovjet är ännu oklara, men huvudtendensen förefaller man kunna beskriva på följande sätt: det sker ett gradvis och försiktigt närmande till och ett försök att komma i nivå med filosofin i den västliga världen. Denna utveckling synes vara särskilt tydlig på två områden, i logik och vetenskapsfilosofi (”philosophy of science”). Den matematiska logiken vinner ständigt terräng, och det publiceras i Sovjet formallogiska arbeten som representerar originell forskning också för västliga logiker. Detta kan man säga är naturligt; men logik är inte filosofi. Men det skulle vittna om dogmatisk trångsyn att tänka så. Logiken är en av filosofins livsnerver; och på många punkter reser det sig i logiken filosofiska problem. Från sovjetisk synpunkt är ett sådant problem av särskild vikt: frågan om *kontradiktionens* (den logiska motsägelsens) natur och status. Det räcker att erinra om den roll kontradiktionsbegreppet spelar i den dialektiska materialismen. Själva kännetecknet på en dialektisk process är just att motsättningar och motsägelser uppstår för att därpå ”upphävas” i det närmast följande utvecklingsstadiet. Och just på denna punkt har det under senare år rått intressanta brytningar mellan en ortodox, hegeliansk uppfattning av kontradiktionsproblemet och en nyare, matematisklogiskt inspirerad syn, som tydligen måste få rent filosofiska konsekvenser. Kontradiktionen behöver inte uppfattas som något som primärt tillhör den yttre verklighetens väsen, såsom den ortodoxa ”marxismen-leninismen” gör. Det är här på sin plats att nämna att Polen redan före andra världskriget var ett av de ledande länderna på den matematiska logikens område, och dessa traditioner har inte utplånats av den senare politiska utvecklingen. Följande lilla detalj är i detta sammanhang symtomatisk. Alfred Tarski, nu vid universitetet i Berkeley i Kalifornien, är en av de stora polska logikerna. Ett av hans mest kända arbeten handlar om den s. k. semantiska definitionen på sanningsbegreppet. År 1962 skrev en sovjetisk filosof (P. O. Tavanets) : ”Godtagandet av den semantiska definitionen leder varken till materialism eller idealism” *(Studies in Sovjet Thought* - i det följande kallad *SST* - 1962, s. 240) . Tarskis teori framställs därvid som en (västlig) filosofisk teori, som är neutral gentemot de grundläggande synpunkterna i marxismen-leninismen. Och detta innebär att även en sovjetisk filosof kan godta denna teori utan att därför anses hemfallen åt kritik för idealistiska tendenser och ”deviationism”.

När det gäller vetenskapsfilosofi är Sovjet enligt Bochenski ”ett av de få länder där samarbetet mellan fysiker och filosofer verkligen blomstrar och där man för intensiva debatter om grundproblemen på gränsområdet mellan filosofi och fysik” (*SST* 1963, s. 3). Den dogmatiska hållning som tidigare var dominerande

belyses ganska väl av den ”kritik” av Einsteins relativitetsteori som förr var den vanliga: att påstå att massa och materia kan omvandlas till energi är att bekänna sig till ett slags ”idealism”. En sovjetisk fysiker, som även är känd och respekterad i väster, Peter Kapitsa, har nyligen riktat en mycket skarp kritik mot sovjetiska filosofer för att de ännu fasthåller vid sådana synpunkter. (*SST* 1962, s. 226.)

Det skulle inte vara någon tillfällighet om ett genombrott i riktning mot ”västliga” uppfattningar i sovjetisk filosofi först skulle inträda på sådana områden som logik och vetenskapsfilosofi. Dessa discipliner har en så nära kontakt med och står i ett så intimt funktionellt beroendeförhållande till de exakta vetenskaperna som matematik och fysik, att de exakta vetenskaperna själva skulle ta skada av att filosofin låstes fast i dogmatiska positioner, dikterade av politiskideologisk ortodoxi. (Dessa nya tendenser i den filosofiska utvecklingen i Sovjet kastar för övrigt ett intressant ljus över det intima samspelet mellan vetenskap och filosofi i vår tid över huvud.)

Därför är det heller inte överraskande att områden som socialfilosofi, etik och filosofins historia för närvarande företer mindre tecken till nya utvecklingstendenser. Det var ju på dessa områden som marxismen ursprungligen hade sin viktigaste förankring. Men även här finns det tecken till omslag och intresse för problemställningar som är nya i sovjetisk filosofi, ehuru de är kända i väster.

I de utvecklingslinjer som här skisserats finns det *en* tendens som är särskilt värd att lägga märke till. Omslagen i den sovjetiska filosofin tycks klarast komma till synes där filosofin har intimast kontakt med specialvetenskaperna. Naturvetenskaperna, de biologiska och de medicinska vetenskaperna såväl som samhällsvetenskaperna i väster har visat en viss enhetlig prägel tack vare en viss gemenskap i metoderna. De empiriska och matematiska metoder som används och de kriterier på giltighet (sanning och sannolikhet) som står i nära samband med dessa metoder är i stort sett desamma i alla dessa vetenskaper. I väster är det först och främst *en* av de stora filosofiska huvudströmningarna som står i intim förbindelse med vetenskaperna, den analytiska filosofin. (Något liknande gäller i viss mån om förhållandet mellan fenomenologi och samhällsvetenskap.) De nya signalerna i sovjetisk filosofi tycks komma på sådana områden och vara av ett sådant slag att de låter oss ana en tänkbar utveckling av sovjetisk filosofi i riktning mot en större likhet med den analytiska filosofin i väster. Naturvetenskap och teknik synes i och för sig vara ungefär desamma i Sovjet som i väster. Det är knappast marxismen-leninismens filosofiska principer som har äran av sputnikar och rymdfärder. (Ett yttre tecken till detta närmande kan man kanske se däri att sovjetiska filosofer de senaste 10 -15 åren har börjat delta i filosofkongresser i väst. Men vid sådana tillfällen upplever man likafullt hur stor den filosofiska klyftan alltjämt är mellan öst och väst.)

Om nu andra vetenskaper i Sovjet - t. ex. sociologi och psykologi - även utvecklar sig på samma sätt som dessa har gjort i väster, vad kommer då att ske med socialfilosofi, etik och övriga filosofiska discipliner som har sina naturliga vetenskapliga kontaktpunkter i samhälls- och beteendevetenskaperna? Detta är en av de frågor som den intresserade helt naturligt uppställer och som gör det även filosofiskt sett spännande att följa utvecklingen i Sovjet. Det synes redan finnas begynnande tendenser till nyorientering även i sovjetisk samhällsveten-

skap, men hur långt denna utveckling kommer att gå och vilka konsekvenser den får är ännu något som helt och hållet vilar i framtiden. För den som upplever alla våra vetenskaper som ett stort och nyanserat kontinuum med flytande övergångar från (t. ex.) matematik och fysik i den ena polen över (t. ex.) biologi och samhällsvetenskap till (t. ex.) historia, litteraturhistoria och estetik i den andra polen är det svårt att tro att de nya tendenserna kan låta sig begränsas och isoleras inom en godtyckligt vald del av detta kontinuum: de exakta vetenskaperna. Och om de nya tendenserna på allvar skulle bryta igenom även i samhällsvetenskap och humaniora, blir det också i motsvarande grad svårt att tro att marxism-leninismen i sin klassiska sovjetiska form icke även måste underkastas ganska radikala revisioner.

Om det nya intresset för ett allvarligt filosofiskt studium av Marx' egen filosofi, inte minst i dess tidigare skeden, från Västern fortplantar sig till Sovjet, kommer detta kanske också att öppna nya perspektiv. Jean-Paul Sartre kan antagligen karaktäriseras som en anhängare av Marx' filosofi men en motståndare till den sovjetiska marxismen-leninismen; jämför hans essä om ”Materialism och revolution” av 1946. I väster är Sartre en av de filosofer som sökt sig tillbaka till en hittills ofta förbisedd lära hos Marx, läran om ”främlingskapet” *(Entfremdung).* (”Så länge människorna befinner sig i ett naturligt framväxande samhälle ... kommer också människans egna handlingar att bli för henne en främmande makt, som står henne emot, som härskar över henne i stället för att de behärskas av henne. Detta att vår uppgift i samhället låses fast, detta att produkten av vår egen verksamhet konsoliderar sig till yttre makt över oss, en makt som växer så att den inte längre står under vår kontroll, som trotsar våra förväntningar och gör alla våra beräkningar om intet - detta är ett av de viktigaste kännetecknen på den historiska utvecklingen fram till våra dagar” (Marx i ”Den tyska ideologin” 1845-46). Denna lära fördjupas av Sartre i arbetet ”Kritik av det dialektiska förnuftet” *(Critique de la Raison Dialectique),* som utkom 1960. Och det finns givetvis ett samband mellan Sartres intresse för dessa problem och hans andra filosofiska intressen och synpunkter. Det är i varje fall ett tydligt tecken till att ett allvarligt filosofiskt intresse för dessa tankar har växt fram i sovjetisk filosofi. Den polske filosofen Adam Schaf har i sin bok ”Marxismen och den mänskliga individen” behandlat problemet om främlingskapet, *även* sådant det yttrar sig som fenomen och problem i det marxistiska samhället. (Boken har ännu inte utkommit, men ett utdrag av den har offentliggjorts. Se *STT*. 1965, s. 76 ff.)

Detta har inte här sagts som någon spådom om vad som kommer att ske i sovjetisk filosofi. Man må heller inte tro att det har skett en ny filosofisk ”kontrarevolution” i Sovjet; det förhåller sig långt ifrån så. Men det är sagt för att antyda att det tydligen föreligger *möjligheter* till nya utvecklingar både utanför och innanför ramen för den filosofiska tradition som har varit kanoniserad i Sovjet.

Och det borde inte vara nödvändigt att argumentera för den uppfattningen, att de nya rörelser som gör sig märkbara i sovjetisk filosofi i och för sig är spännande att följa för den filosofiskt intresserade och dessutom kan få konsekvenser långt utöver filosofins råmärken.

Nythomismen

Nythomismen, den femte och sista av de filosofiska strömningar i samtiden som här skall omtalas, är lätt att skilja från de övriga. Nythomisterna är så gott som utan undantag troende kristna; de är katoliker; och de är ense om att betrakta Thomas av Aquino (1225-1274.) som sin filosofiske stamfader och förebild. Naturligtvis finns det olikheter mellan de olika representanterna för rörelsen, men för en utomstående iakttagare ter dessa sig tämligen oväsentliga. Till följd av sin fasta förankring i Thomas' filosofi är de alla mer eller mindre bundna, i varje fall i huvudlinjerna, både med hänsyn till utgångspunkt och slutsatser. En nythomism som radikalt skilde sig från den gamla thomismen skulle väl kunna kallas ”ny” men knappast ”thomism”.

Thomas av Aquino levde på 1200-talet; han räknas (av flertalet katoliker) som den katolska kyrkans störste filosof och hans filosofi som den medeltida skolastiska filosofins höjdpunkt. I korthet kan man säga att Thomas' stora insats bestod i att han skapade en filosofisk-teologisk syntes - detta är ett uttryck som med förkärlek används av riktningens egna anhängare - mellan kristen religion och förkristen grekisk (och arabisk) filosofi. Ehuru hans filosofi även har betydande inslag av platonism och nyplatonism, är det inte missvisande att säga att huvudkomponenten i den är den *aristoteliska* filosofin, som just på 1200-talet för första gången i hela sin rikedom blev tillgänglig för det kristna Europa. Det bör emellertid också sägas att ett viktigt element i denna syntes var de egna, självständiga idéer, som Thomas av Aquino själv bidrog med - dock mera i metafysiken och etiken än i kunskapsteorin. Thomismens mest utmärkande drag är att den är en aristotelisk filosofi på kristen grund (eller omvänt) och med originella inslag av Thomas själv, starka nog att låta honom framstå som en mycket betydande tänkare.

Nythomismen kan dateras till ett bestämt år, även om det nyvaknade intresset för Thomas av Aquino var av något äldre datum. År 1879 anbefalldes Thomas av Aquinos filosofi i en påvlig encyklika, *Aeterni Patris,* som mönster och förebild för katolskt filosofiskt tänkande. Därmed blev den den romersk-katolska kyrkans officiellt erkända eller i varje fall privilegierade filosofi. Avsikten var naturligtvis inte att utan vidare återuppliva den gamla thomismen. Den skulle tjäna som *mönster* för ett nytt katolskt tänkande, som också skulle vara orienterat till samtidens problem. Man kan vara av skilda meningar i frågan i hur stor utsträckning denna målsättning förverkligades. I praktiken är nythomismen ofta nog en något urvattnad, mindre stringent parafras över den ursprungliga thomismen och kan verka förunderligt gammalmodig och passé. Alla filosofer anser väl att deras egen filosofi är bättre och sannare än andras; eljest skulle de inte fasthålla vid den. Och det är obestridligt att både Aristoeles och Thomas var stora filosofer; det tillhör inte det ovanliga att nutida filosofer på många punkter är överens med dem. Men det är ett stort steg från att beundra de stora klassiska filosoferna till att tro eller mena att en eller två av dem en gång för alla sitter inne med Sanningen. (Det är vanligt bland nythomisterna att de betecknar sin filosofi som *philosophia perennis,* den eviga

filosofin.) Detta att nythomisterna i stort sett anser Aristoteles och Thomas som skaparna av en tidlös och allmängiltig filosofi måste nog för en utomstående synas ge dem ett visst drag av gammalmodighet. Det är svårt för andra att tro att en filosofi, som utformades för 700 år sedan, skulle motsvara vår egen tids behov, krav och förutsättningar. Även utanför kretsen av nythomister finns det filosofiska forskare som både känner till, respekterar, ja, till och med beundrar Thomas. Det saknar inte sitt intresse att konstatera att sådana forskare inte hyser någon motsvarande respekt eller beundran för nythomismen.

Det förefaller klart att thomismen ofelbart måste stöta på svårigheter, om den skulle söka kontakt t. ex. med modern vetenskap, naturvetenskap och psykologi, för att nu bara nämna två väsentliga punkter. Den har också gärna koncentrerat sig på andra problemkomplex: metafysik, ontologi, etik och socialfilosofi - där möjligheterna till en anpassning till nutiden var större, samt i någon mån på kunskapsteorin. Men det finns andra intressanta sidor hos nythomismen än dessa, t. ex. dess intima förbindelse med studiet av europeisk (kristen och icke kristen) medeltidsfilosofi. Härom mera i det följande.

Nythomismen har emellertid ett mycket betydande antal anhängare, och naturligtvis särskilt i katolska länder. Starkast är rörelsen troligen i Tyskland och Frankrike, Belgien och Italien; den tycks även få nya anhängare i USA och Kanada. Men den har representanter även i protestantiska länder, t. ex. i Skandinavien, särskilt på de platser där dominikanorden har studiecentra. (Dominikanerna - *Ordo Praedicatorum* (O.P.) - var den orden Thomas själv tillhörde; thomismen var dominikanernas speciella filosofi.)

Nythomisterna utgör likväl inte någon absolut enhetlig och homogen grupp. De rena, ortodoxa nythomisterna bildar kärnan; men man finner inte många betydande och originella tänkare bland dem. Det största namnet i vår tid torde vara Jacques Maritain, som vi längre fram skall beröra. Det finns emellertid ett betydande antal katolska filosofiska forskare som mer eller mindre entydigt identifierar sig eller sympatiserar med nythomistiska doktriner, men vilkas huvudsakliga insats i filosofin består i filosofihistorisk forskning. Särskilt har dessa forskare inlagt stora förtjänster om studiet av europeisk, judisk och arabisk medeltidsfilosofi. De har här utfört ett arbete av största betydelse, ett arbete som i väsentlig grad har äran av en ny förståelse för medeltidsfilosofin, som också är ett karaktäristiskt drag i vår egen tid. Bland de främsta på detta område är fransmannen Etienne Gilson (född 1884) och tysken Martin Grabmann (1875 -1949). Båda räknas till nythomisterna, men deras utan tvivel viktigaste insats ligger i deras många lärda banbrytande studier i medeltidsfilosofi och de medeltida filosoferna. Bland nyare forskare, som visserligen på många punkter sympatiserar med thomismen men som inte entydigt kan betecknas som nythomister, förtjänar kanske först och främst den polske filosofen Joseph Bochénski (född 1902) och engelsmannen Frederick Copleston (född 1907) att nämnas. Bochénski har gjort sig känd både som modern logiker och logikhistoriker och dessutom som kännare av sovjetisk filosofi. (Han är professor vid universitetet i Fribourg i Schweiz, som vid sidan av *Angelicum* i Rom, *Institut Catholique i* Paris och *Institut superieur de philosophie* i Louvain är nythomismens viktigaste studiecentrum i Europa.)

Dessa nythomistiska eller thomistsympatiserande forskare har som sagt inlagt mycket betydande förtjänster om utforskandet av den medeltida filosofin. Men för

en icke-thomistisk iakttagare låter det sig heller inte bestridas att deras egna filosofiska sympatier stundom på ett mindre lyckligt sätt präglat deras historiska forskning. Särskilt gör sig deras thomistiska sympatier gällande vid behandlingen av Thomas själv och ännu mer i 300-talets franciskanskafilosofi, speciellt Occam. Både William Occam (1285-1349) och flera andra ”nominalister” tillhörde franciskanorden. Det är inte bara ur filosofisk synvinkel svårt eller omöjligt för en thomist att vara överens med eller ens sympatisera med de empirisknominalistiska och voluntaristiska synpunkter som Occam och hans efterföljare representerade. För en god katolik kan det även från religiös-konfessionell synpunkt vara svårt, emedan Occams filosofiska nominalism både historiskt och kanske också rent logiskt är förbunden med teologiska ståndpunkter som inte utan vidare är förenliga med ortodox katolicism men som däremot står Luther och protestantismen närmare. Detta dilemma återspeglas ibland mycket tydligt i arbeten från icke-thomistiska katolska studiecentra, t. ex. *The Franciscan Institute* i New York, såväl som i debatter i tidskrifter och avhandlingar. Franciskanska forskare (ett av de mest betydande namnen är Philotheus Boehner, död 1955) har inlagt stora förtjänster just vid sina studier över Occam och andra nominalistiska filosofer, som på viktiga punkter kritiserade och tog avstånd från thomismen. Det är vanligt bland thomisterna att betrakta i 300-talet som en filosofisk förfallstid, som skolastikens begynnande upplösningstid och anse Occam som en av dem som bär skulden till både en teologisk och filosofisk degeneration. Det är lika naturligt för en forskare utan utpräglat thomistiska sympatier att se saken på annat sätt. Men den som ser med förståelse och sympati på t. ex. Occams filosofi kommer att på motsvarande sätt få svårt att acceptera thomismen. Sympati med och förståelse för senmedeltidens icke-thomistiska filosofi kan därför ännu i dag representera ett hot mot de filosofiska positioner nythomismen söker försvara.

Och därmed är vi framme vid en punkt där detta omnämnande av vår tids medeltidsfilosofiska forskning har sitt berättigande inte enbart som en utvikning. Det finns filosofer i nutiden, som både känner till och ser på t. ex. Occams filosofi med stor sympati och inlevelse. Det är nämligen i vissa avseenden frapperande vilken släktskap det finns i filosofiska intressen, problemställningar och synpunkter mellan medeltidsfilosofer som t. ex. Nicolaus av Autrecourt och William Occam å den ena sidan och nutida analytisk filosofi å den andra.

I vår egen samtid framstår nythomismen - för att nu karaktärisera den negativt - som en filosofisk riktning som bekämpar positivism och modern empirism och nominalism samtidigt som den i metafysiskt avseende är en klart antiidealistisk filosofi. *Ett* av syftena med påven Leo XIII:s encyklika *Aeterni Patris* av 1879 var just att stimulera en rörelse som redan var märkbar i tiden och som skulle bekämpa de sidor av ”modernismen” som inte föll kyrkan i smaken. Det saknar inte sitt intresse att påpeka att Ernst Mach - fysikern och filosofen, som är en av den moderna logiska positivismens grundläggare - utgav ett av sina filosofiska arbeten 1886, några få år efter *Aeterni Patris*.

Dessa antimodernistiska tendenser träder klart i dagen hos den viktigaste representanten för den filosofiska nythomismen, Jacques Maritain (född 1882). Ett av hans mest betydande arbeten har också titeln ”Anti-moderne” (1922). Maritain är en engagerad och ofta polemisk filosof, som har spelat en betydande roll i franskt kulturliv. Hans inflytande beror kanske lika mycket på hans

levande och dynamiska personlighet som på hans originalitet som tänkare. Rent filosofiskt ser han som sin uppgift att blåsa nytt liv i Thomas' filosofi, att göra den till en levande kraft i dagens liv. Därmed riktar hans filosofiska kritik udden mot en rad andra filosofiska strömningar i samtiden. Positivt uttryckt kan hans tankegångar karaktäriseras som en kristen metafysik, där begreppet ”vara” står i centrum: Maritain skriver om ”det ontologiska mysteriet”. Thomas' doktriner om varat - *esse* - hör till de centrala och på samma gång mest originella dragen i hans filosofi. Hos Maritain liksom hos Thomas är detta begrepp ”vara” först och främst ett generellt metafysiskt begrepp om ett vara, som har sin rikedom och fullhet - och sitt ursprung - i Gud. Men hos Maritain förskjuts samtidigt tyngdpunkten till *människans* vara. Ett av hans arbeten har titeln ”Integrerad humanism” (Humanisme integral, 1936). Samtidigt som Maritain här fullföljer en gammalthomistisk humanistisk tradition, närmar han sig också i viss mån den moderna existentialismen, t. ex. hos Gabriel Marcel. Mot Sartres ateistiska existentialism vänder han sig naturligtvis skarpt och polemiskt.

Nythomismen representerar - liksom den ursprungliga thomismen - en form av *intellektualism.* En av dess grundprinciper är att alla ting, Gud icke undantagen, i princip kan förstås, dvs. är tillgängliga för förnuftskunskap, i samma mån som de har tillvaro. Denna form av intellektualism ger kanske uttryck för en optimism som många andra nutidsfilosofer finner svårt att dela, och det både av filosofiska och andra skäl. Den bidrar i alla fall till att ge nythomismen sin egen lätt igenkännliga profil bland de många andra filosofiska riktningarna i samtiden.

Problemet om förhållandet mellan filosofin och vetenskapen reser sig först och främst i samband med analytisk filosofi och fenomenologi. Existentialismen aktualiserar i särskild grad problemet om filosofins förhållande till skönlitteratur och dikt. Den dialektiska materialismen aktualiserar bl. a. frågor som angår samspelet mellan filosofi och politisk samhällsutveckling. Man kan alltså med en grov förenkling säga att i dessa fyra riktningar filosofins förhållande till vetenskap, konst och politik i nutiden belyses. Är det då nythomismens uppgift att ”ta sig an” filosofins förhållande till religionen?

Det kan man inte utan vidare säga, även om det är klart att vissa religionsfilosofiska problem - t. ex. frågan om Guds existens - får en central plats i nythomismen. Men även här präglas den nythomistiska argumentationen ofta av trohet mot gamla förebilder. Snarare är det väl så att ingen av riktningarna har monopol på något bestämt problemområde, och långt ifrån på det religionsfilosofiska. Modern religionsfilosofi har inte minst fått sin plats i eller i nära anknytning till existentialismen (t. ex. hos Martin Buber, (1878-1965; vi har redan nämnt Jaspers och Marcel). Men även i fenomenologi och analytisk filosofi arbetar man med religionsfilosofiska uppfattningar och synsätt.

Slutanmärkning

Vi har nu avslutat översikten av de fem filosofiska strömningar i nutiden som vi valt att behandla. Den behandling vi gett dem är på många punkter präglad av ytlighet, stark förenkling och generalisering. Det kan knappast undvikas, om man skall ge en översikt över ett så rikt och krävande ämne.

Ett av de huvudintryck som kvarstår är antagligen intrycket av variationer, olikheter och motsättningar. Och det faller sig naturligt att uppställa frågan: I vilken grad är ett närmande mellan de olika riktningarna och synpunkterna möjligt? Det torde vara mycket svårt att förutsäga något härom. Däremot synes en annan fråga mera meningsfull: I vilken grad är ett närmande *önskvärt?* Man kan tryggt säga att ett närmande i betydelsen av *större ömsesidig förståelse är* önskvärt. Och det finns tecken i tiden som tyder på att en sådan håller på att arbeta sig fram. Det förefaller däremot ovisst om det är önskvärt med närmande i andra former, t. ex. på så sätt att riktningarnas filosofiska synpunkter och positioner skulle börja sammanfalla.

Frågan vari filosofiska framsteg består är ett intressant men svårt problem, som också aktualiseras i detta sammanhang. Men så mycket torde väl även en samtida kunna säga: *Rikedomen i* vår egen tids filosofi är kanske dess största företräde framför äldre tiders.

(slut)